ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА И БЪЛГАРИТЕ XV - XVIII ВЕК



ОЛГА ТОДОРОВА

АКАДЕМИЧНО ИЗДАТЕЛСТВО
•Проф. Марин Дринов•

Олга Тодорова

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА И БЪЛГАРИТЕ XV – XVIII ВЕК



Посвещавам
на милата ми майка
и на светлата памет
на всички скъпи на
сърцето ми покойници

ОЛГА ТОДОРОВА

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА И БЪЛГАРИТЕ XV–XVIII ВЕК

Академично издателство •Проф. Марин Дринов•
София • 1997

Авторката си поставя за цел да изясни приноса на православната църква в живота на българското население през един от най-драматичните периоди от българската история. Църквата е разгледана в три насоки: като християнска институция, работеща в условията на една ислямска държава, подвластна на чужди правни норми; като институция със сравнително автономен вътрешен живот, подчинен на законите на хилядогодишна традиция; като учреждение, което действа в тясна връзка със своето паство. В центъра на изследването са взаимоотношенията между духовната йерархия и подведомственото ѝ българско население.

Трудът е изграден на базата на разнообразни по произход източници и обемна специализирана литература.

ISBN 954-430-454-1

© Олга Тодорова Тодорова
© Емил Томов Станкулов — художник
1997

941 Б

Предговор

В последно време интересът на българските историци към първите три-четири столетия на османското владичество, обозначавани до нетолкова отдавна със симптоматичния термин „тъмни векове", започна да се изравнява с интереса към същинското Българско възраждане, което като по-динамична, по-богато документирана и не на последно място внушаваща по-високо национално самочувствие епоха години наред бе удостоявано с приоритетно внимание. Постепенно нашата наука не само че обогати емпиричните си познания, но и успя да осмисли по новому редица моменти от социално-икономическата, етнодемографската, политическата и културната история на периода XV—XVIII в., който повече или по-малко условно бихме могли да характеризираме като Късно българско средновековие. Самата логика на този историографски процес налага да се взрем отново и в църковната история на българския народ от предвъзрожденските столетия, да я погледнем с по-други очи и да се опитаме да поставим в нея някои нови акценти, като се опираме, разбира се, върху достиженията на предходниците.

* * *

Преди да пристъпим към обичайния историографски преглед (правим го не само защото робуваме на една отколешна традиция, но и понеже той ни е крайно необходим с оглед обосновката на задачите на настоящата монография), ще ни се да отбележим, че историята на българското православие от XV—XVIII в. буквално засипва изследователите с лавина от проблеми „с повишена трудност".

Да започнем оттам, че българското православие от периода XV—XVIII в. се вписва органично поне в два други, по-големи концентрични кръга: историята на балканското християнство под османска власт и „общата" история на Християнската църква. Но какво всъщност представлява т.нар. „църковна история"? Както всяка „специална" история, така и тя в действителност е далеч по-широка и многопосочна, отколкото може да се мисли на пръв поглед. Тя не се изчерпва нито само с анализ на еволюцията на християнската догма или на отделните църковноадминистративни звена, нито пък с проучване дейността на някои по-изтъкнати клирици, каквото е, общо взето, традиционното разбиране. През Сред-

ните векове Християнската църква обхващала пряко или косвено всички страни на обществения живот в „макро-“ и „микро-“ план: култура, право, икономика, политика, междуличностни отношения, брак и пр. Ето защо средновековната църковна история на практика е неотделима от светската или по-скоро представлява един неин по-особено оцветен, но също толкова богат и многоаспектен аналог. Върху тази „изначална“ сложност и многообразие на църковната проблематика изобщо (т.нар. от нас „първи концентричен кръг“) се наслагват някои по-специфични затруднения от принципно естество, свързани с историята на балканското православие от османския период (вторият концентричен кръг, ако се придържаме към същата схема). Те произтичат преди всичко от двойствената позиция на църквата под османска власт. С попадането на балканските страни под игото на османските нашественици положението на Православната църква, действала дотогава като един от основните стълбове на християнската държавност, коренно се променило. Запазвайки характера си на легално призната и в известен смисъл дори привилегирована от новите господари институция, същевременно тя изпитвала и силен натиск от страна на чуждорелигиозната ислямска държавна система и придобивала определено „опозиционен“ облик. Липсата на твърда и еднозначна, да макар и най-обща концептуална рамка относно мястото на Православната църква във властническите структури на Османската империя, е факт колкото стимулиращ, толкова и обезкуражаващ онези историци, чийто професионален интерес е провокиран от църковната тематика.

На този общ балкански фон още по-комплицирана изглежда българската проекция на православната църковна история от XV—XVIII в. Всъщност за този период зад понятието „Православна църква в България“ се крият 3 отделни автокефални* църкви, всяка със свои собствени традиции и дълговековна история. Това са Цариградската патриаршия, Охридската архиепископия и Сръбската ипекска църква, които си поделяли юрисдикцията над поробеното от османците българско население. Хетерогенният състав на духовенството (низшето — предимно българско, и висшето — предимно гръцко) още повече заплита общата картина на църковния живот в България през XV—XVIII в.

---

* Автокефалия — църковна самостоятелност. Атрибут на независимата църква. Автокефален се нарича онзи диоцез, който има правото сам да избира своя църковен глава (гр.κεφαλή).

Сложността и разнопосочността на проблематиката предопределят тематичната пъстрота, а често и противоречивите изводи на историческите съчинения, посветени на църковната история на българските земи през османската епоха. Тази история е била обект на многобройни публикации с различна насоченост — от популярни изложения до сериозни научни приноси. Ако към съчиненията от „собствено историческия" жанр се прибавят и такива на литератори, богослови и изкуствоведи, които също имат отношение към избраното от нас тематично поле, се получава едно внушително количество, което мъчно се поддава на критически обзор. Затова ще се ограничим само с преглед на някои върхови постижения, които сравнително задоволително характеризират общото състояние на българската историография в даденото направление.

Интересът към църковното ни минало се заражда още в епохата на Възраждането. Вниманието, заделено от нашите възрожденци на църковните въпроси, било обусловено преди всичко от необходимостта да се докажат „историческите" права на българите за самостоятелна църква и висша духовна йерархия. Ударението се поставя върху Охридската архиепископия, просъществувала чак до 1767 г. като независима църква с преобладаващо българско паство. През Възраждането е широко застъпено мнението за произхода на Охридската архиепископия от т.нар. „Първа Юстиниана" (автокефална архиепископия с център някъде около днешния Ниш, основана от едноименния византийски император през VI в. и просъществувала за изключително кратък период) — теза, която не отговаря на историческата истина, но която през втората половина на XIX в. отлично обслужва българската църковно-национална идея[1].

Първият истински български научен труд, който третира периода XV—XVIII в. в църковен план, е „Исторически преглед на българската църква" от Марин Дринов. На пионерските усилия на Дринов днешната българска наука дължи много. Достатъчно е да спомена само, че той пръв систематизира основните извори, осветляващи унищожаването на Търновската патриаршия. Също така пръв Дринов подлага на основателна критика теорията за идентичността на Охридската архиепископия с „Първа Юстиниана"[2].

Следосвобожденският период се характеризира с трескаво издирване на нови исторически свидетелства и с въвеждане в научен оборот на неизвестни дотогава извори за българската църковна история: славянски ръкописи, гръцки „кондики", турски документи и пр.

Сред по-ранните изследвания особено се открояват съчиненията на двамата ерудити Г. Баласчев и Ю. Трифонов. Въз основа на богат документален материал (предимно гръцки източници) в техните трудове са поставени различни въпроси от историята на междуцърковните отношения и църковноадминистративната организация на българските земи след османското нашествие[3]. На Ю. Трифонов принадлежи интересната хипотеза за автономния статут на Търновската митрополия през първите две столетия на чуждото владичество[4].

Един друг изтъкнат представител на следосвобожденската ни хуманитарна наука — Йордан Иванов — също има несъмнен принос в осветляването на църковната история от довъзрожденския период. Студията му върху българо-гръцките отношения за времето преди църковно-националните борби се оказва преломна за разбирането на културната политика на гръцките владици в България до началото на XIX в. — политика не на преследване, а на толерантност към славянската традиция[5]. Неосъщественото след Руско-турската освободителна война национално обединение естествено поставя Македония във фокуса на историографския интерес. Плод на този интерес е прочутият документален корпус на Й. Иванов „Български старини из Македония", както и съчинението му „Северна Македония", в които се съдържат важни податки за църковната история на тези региони през османската епоха[6].

За близо две десетилетия Македония става главна тема и за един друг наш учен, най-големия български църковен историк — Иван Снегаров. Неговият мащабен труд върху историята на Охридската архиепископия за периода 1394—1767 г., предшестван от редица по-малки публикации, и до днес остава незаменим наръчник за всички, които се интересуват от църковното минало на Балканите. Авторът разкрива Охридската архиепископия като средище на „междубалканска съединителна мощ и народностна търпимост", като църква, зачитаща традициите на многобройното си българско паство, а не като инструмент на войнстващия гърцизъм[7]. Снегаров се оформя като ревностен изследвач и на някои други важни църковни катедри. Отличен познавач на гръцкия език и палеография, той публикува интересни документи за Търновската митрополия, издирени от него в цариградските архиви[8]. Като наистина безценно градиво за църковната ни история могат да се квалифицират двата обемисти гръцки кодекса, които Снегаров прави достояние на българската научна общественост: „старият" Търновски кодекс и кодексът на Пловдивската митрополия. Те съдържат и документи от втората половина на XVIII в.[9] Снегаров

грижливо е събрал и откъслечните данни за търновските владици от XV в. насетне[10] (аналогични проучвания за пловдивските митрополити са правени от Ив. Гошев[11], а за видинските — от Д. Цухлев)[12].

Участието на владиците на българските епархии в политически заговори и дейността им като инициатори на дипломатически акции с цел освобождението от османско иго също са намерили място в по-старата ни историография. По-съществени приноси в тази област имат Н. Милев и Ив. Снегаров[13].

Църковното минало на българския народ от XV—XVIII в. привлича някои от най-ерудираните ни медиевисти. Със студията си „Из нашите старопланински манастири" Петър Мутафчиев дава пример за една изключително полезна и навременна събирателска работа, благодарение на която за науката е съхранена немалка част от иначе недотам обилните домашни извори за църковната ни история[14]. В друго съчинение Мутафчиев илюстрира с неизвестни дотогава за нашата историография документи — гръкоезични и славянски — грабителската политика на висшето гръцко духовенство спрямо българското православно паство[15]. Христо Гандев също се занимава с гръцко-българските отношения от периода, който в началото на монографията предпочетохме да обозначим като „Късно българско средновековие", а той дефинира като „Ранно възраждане". След прецизно претегляне на изворовата информация Гандев достига до извода, че през първите векове на османското владичество конфликтът между гръцките владици и българското население почивал предимно на икономическа основа[16]. Трудовете на Гандев от 40-те години заслужават по-особено внимание. По общия си дух и дори по езика и композицията си те видимо се отличават от суховатите академични образци, без същевременно това да накърнява научната им стойност. Новаторска за родната ни историопис от онова време е ясно изразената в съчиненията на Хр. Гандев тенденция „традиционната" история, историята на „големите" събития и „големите" личности да се използва предимно като фон, на който да изпъкнат проблемите на малките общности и да се отвори пролука към микросвета на редовия човек. В такъв, до известна степен необичаен за времето си, ракурс Гандев представя българската църковна история от „тъмните векове" (между другото той яростно въстава срещу този термин и доказва неговата несъстоятелност). В Гандевата интерпретация на църковната история доминира интересът към „профанното": търсят се социалните и културните функции на най-низовите религиозни средища (енорийските църкви и манастирите), очертават се контурите на българското „битово християнство"[17].

Годината 1944 се оказва преломна не само за цялостния обществено-политически живот в България, но и за българската историопис. Успоредно с постепенното налагане на „марксистко-ленинския подход" в историческото дирене се извършва и една драстична смяна на тематичните приоритети. За разлика от т.нар. „буржоазна историография", за която църковната тематика в никакъв случай не е била от маргинално значение, следдеветосептемврийската ни историческа наука бяга от тази повече или по-малко „компрометираща" в новите условия проблематика.

Изключения, разбира се, не липсват, но те са малко. Например през 1944—1946 г. излизат от печат двата тома на „Кратка история на съвременните православни църкви" от Ив. Снегаров, които и до днес са запазили стойността си на полезен справочник[18]. Но дори капацитет от ранга на Снегаров е принуден да се съобразява с новата конюнктура. Как иначе, освен с един неизбежен за времето си реверанс към новата политическа система да си обясним, че трудовете му от началото на 50-те години са посветени не на друго, а тъкмо на българско-руските църковни и културни връзки[19]?

За съжаление и до ден-днешен Българската църква не е успяла да се сдобие с историописец от мащаба на Ив. Снегаров. Изпаднала по време на атеистичното комунистическо управление в положението на търпяна, но непопулярна и непоощрявана научна дисциплина, църковната история закономерно преживява своя упадък. Не се изисква голяма наблюдателност, за да се забележи, че в публикациите си върху довъзрожденския период професионалните църковни историци не само че черпят с пълни шепи емпиричен материал от додеветосептеврийските научни трудове, но и в общи линии преповтарят техните тези, без да прибавят нищо качествено ново към осмислянето на „тъмните векове"[20].

Периодът на 60-те — 70-те години е време на бавно разкрепостяване на българската хуманитаристика, поне в тази ѝ част, която третира проблемите на по-далечното минало. Негласното табу върху „деликатната" църковно-религиозна материя започва да отпада, а догматичните формулировки от типа на „религията — опиум за народа" минават на заден план и практически губят ролята си на задължителен идеен „средец", около който трябва да бъдат организирани отделните конкретни изследвания.

Но нека сега проследим по-важните допирни точки между съвременната българска историография и историята на Православната църква в нашите земи през „тъмните векове". Служим си с понятието „допирни точки" не произволно, а поради това, че про-

блемите на църковната история от XV—XVIII в. много рядко са удостоявани с честта да бъдат самостоен обект на изследователски интерес.

Търсейки корените на някои възрожденски процеси, редица изследвачи на българския XIX век са се сблъскали с необходимостта да обърнат поглед и към предшестващата епоха. Може би най-типичният пример в това отношение е трудът на Зина Маркова за българското църковно движение до Кримската война. Уводната част на това съчинение е единственият засега сериозен опит (като изключим направеното от Ив. Снегаров) да се представи една панорамна картина на църковното състояние на българските земи преди Възраждането[21]. А в книгата на Румяна Радкова, посветена на зараждането на новобългарската интелигенция, са заделени много страници за статута на бялото и черното духовенство през XVIII и началото на XIX в.[22] Също воден от стремежа да разкрие генезиса на някои възрожденски духовни и социални феномени, към предходния период се насочва и Хр. Гандев. Предпочитанията на Гандев не към външната събитийност, а към вътрешната тъкан на народно-религиозния живот го отвеждат до темата за демократичните тенденции в църковното развитие по време на турското робство[23].

В други случаи интересът към освободителните прояви на българите през османската епоха (тема, която се радва на почит и в марксистката историография) е фокусирал вниманието на изследователите върху личността на някои православни владици или други църковни дейци, свързани с българските земи. В контекста на подобен род проучвания акцентът пада върху дейността на тези клирици като дипломати и радетели за избавлението на поробените християни от иновърното иго[24]. През последното десетилетие се възражда и една позабравена традиция — правят се опити за просопографски разработки за някои архиереи, оглавявали български епархии през интересуващата ни епоха[25].

Хиляда и триста годишният юбилей на българската държава бе повод нашите историци да се обърнат към сложните и дискусионни въпроси около формирането на българската народност и нация. Ето как в съвременната българска историография се оформи още едно тематично поле, свързано с историята на българското православие, а именно — приносът на църквата за съхраняването на българската народност през робските времена[26].

За обогатяването на представата ни за историята на православната църква в българските земи през XV—XVIII в. изключително много, макар и индиректно, са допринесли българските османисти. В техните трудове се съдържа материал, който засяга

едва ли не всички страни от дейността на църквата и нейните основни структурни звена: фискалната политика на гръцкото духовенство, статутът и функциите на низшето и висшето православно духовенство, условията за изповядване на християнския култ в Османската империя, църковното строителство и др.[27]

От всички църковни институции, функционирали през османския период, манастирите могат да се похвалят с най-внушителната по обем научна литература, посветена на проблемите им. Напоследък популярната, но вече твърде много експлоатирана и от историци, и от литератори тема за манастирите като просветни средища, пазители на културната традиция и на народностното самосъзнание[28], все по-властно се измества от една нова тематика, която попада в кръга по-скоро на икономическата, отколкото на културната история — такива са например въпросите за статута на манастирите през османската епоха, за връзките между манастирите и населението от техния хинтерланд и пр.[29]

* * *

Достатъчно ли е обаче вече постигнатото (а то, както, надяваме се, пролича от историографския преглед, никак не е малко), за да даде задоволителен отговор на въпроса какво място е заемала църквата в живота на поробеното българско население? Едва ли, като се има предвид, че дори по проблеми с кардинално значение за разбирането на църковната ни история в историческата книжнина битуват не само противоречиви, но и направо взаимноизключващи се становища. Как например да възприемаме църквата през османския период — като „държава в държавата" с огромни права, делегирани ѝ от османските власти, или като институция, подложена на непрекъснат натиск и дискриминация от страна на завоевателя? Какъв е истинският лик на висшето православно духовенство през османския период — на послушни марионетки на османската власт и безпросветни грабители на българския народ, или на хора с по-висока култура, полагащи грижи за поддържането на тонуса на духовния живот в българските земи и ратуващи за политическото освобождение на пасомите си? Как да съчетаем твърдението, че нашият народ бил силно привързан към своята християнска вяра, с констатацията, че в религиозната си практика, а и по своя мироглед българинът е бил по-скоро езичник?

Първопричината за всички тези неясноти по наше мнение се корени в липсата на проучвания, в които църквата да се анализира *едновременно* в 3 плоскости: *първо*, като християнска институция,

работеща в условията на една средновековна ислямска държава и принудена следователно да се адаптира към чужди на нейната природа правни и поведенски норми; *второ*, като институция със сравнително автономен вътрешен живот, моделиран по законите на християнското свещено право, институция със свои дълговечни традиции, които са слабо подвластни на хода на бързо течащото време, и *трето*, като учреждение, което действа не само над паството си, но също за паството и чрез него. Всъщност тъкмо тази по-широка трактовка кореспондира на каноническото разбиране за църква. В канонически смисъл това е цялата общност на вярващите, а не само клирът (каквото е „тясното", популярно схващане).

Като се стараехме нито за момент да не забравяме за тази триизмерност на църковната история от османския период, си поставихме за задача да изследваме взаимоотношенията между Православната църква (в тесния смисъл на думата) и българското ѝ паство, разглеждайки ги като равностойни партньори. *Какво получава българинът от църквата и какво ѝ дава, какво тя взема от него и с какво му се отплаща* — така най-простичко би могла да се резюмира целта на предлаганата монография. При една така формулирана задача акцентът естествено падна върху социалните и идеологическите функции на църковния институт — т.е. върху „вътрешната политика" на църквата. Съвсем умишлено на заден план са оставени външнополитическите аспекти, които нямат пряка връзка с въпроса за взаимоотношенията между църковната йерархия и паството.

Би могло да се възрази, и то не безоснователно, че почти всеки от повдигнатите в изложението въпроси е достоен сам по себе си да бъде обект на отделно проучване. Съзнавайки много добре, че широкият проблемен обхват е пречка за разкриването на всички явления в тяхната истинска дълбочина, все пак предприемаме риска, ръководени от съображението, че тъкмо комплексното представяне на различните църковни структури и функции ще позволи да се направи крачка напред към намирането на вярната резултанта от действието им върху българското паство (или поскоро от взаимодействието им с него).

Предпочитанието, което се отдава на проблемния пред традиционния за историческите съчинения хронологически принцип на изложение, също не е случайно. Вътрешният пълнеж на църковната история на българите през XV—XVIII в. не дава основание за набелязване на някакви ясно открояващи се в нея „подпериоди", а от формалното ѝ разчленяване едва ли може да се извлече особена полза. Същевременно там, където това бе възможно, се опитахме

да организираме емпиричния материал по такъв начин, че да проследим явленията в тяхната еволюция.

Ако долната хронологическа граница, посочена в заглавието, със сигурност не буди въпросителни (тя съвпада с утвърждаването на османското господство в нашите земи и с изчезването на автокефалната Търновска църква от историческата сцена), то горната граница очевидно се нуждае от обосновка. Веднага държим да подчертаем, че тя е повече или по-малко условна. Има, разбира се, едно доста солидно основание, което насочва към тази горна граница: през втората половина на XVIII в. прекратяват съществуването си Охридската и Ипекската църква, вследствие на което всички български земи попадат под духовната юрисдикция на Цариградската патриаршия. Друго и по-важно е обаче обстоятелството, което ни кара да виждаме в XV—XVIII в. един цялостен етап от развитието на църковния институт в България. И то е, че веднъж формирани в началото на този период, основните характеристики, засягащи статута и дейността (организационна, социална, идейна и пр.) на отделните църковни звена, продължават да се възпроизвеждат и през следващите столетия без някакви драстични изменения. Видимата промяна идва едва през втората половина на XVIII в., когато обуржоазяващото се вече българско общество започва да съзира в църквата не само институционален стълб на християнската вяра, но и фактор с немалки потенциални възможности за консолидация на нацията. Църковната еманципация, към която още в 1762 г. Отец Паисий призовава своите сънародници, ще се окаже през следващото столетие логична стъпка към пълната — и духовна, и политическа — национална еманципация на българите. Там някъде, на границата между XVIII и XIX в., църквата все повече ще се превръща от извор на религиозно упование в инструмент за решаването на светски задачи, от символ на православното балканско единение в удобно убежище за зараждащия се модерен балкански национализъм. Образно казано, с края на XVIII в. и за Православната църква в балканските провинции на Османската империя ще прозвучат финалните акорди на Средновековието.

* * *

Не толкова издирване на нови архивни материали, колкото максимално оползотворяване на вече публикуваните документи — такава бе изходната ни позиция при подбора на изворовия материал. Друго ръководно начало бе да се използват документи с

колкото се може по-разнороден произход — както за да се осигури по-голяма пълнота на информацията, така и за да се избегне опасността от едностранчив подход към едно или друго явление.

Понеже в центъра на изследването стои църковният живот на българския народ, т.е. по-нисшите етажи на църковната институция, активно бе включен в оборот домашен изворов материал: приписки, надписи, богослужебна и учителна литература, писмовници, поменици, жития, номоканони и пр. — както публикувани, тъй и някои непубликувани ръкописи от сбирката на Народната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий".

За разлика от домашните, които разкриват по-долните пластове на църковния живот, гръцките източници дават сведения главно за висшата духовна йерархия и за църковните макроструктури. Това са синодални решения, кореспонденция между архиереите, митрополитски кодекси, нотиции и др.

Широко е застъпен и османотурският изворов материал, извлечен от наши и чужди документални корпуси или специални изследвания. Рестрикционните мерки на властта спрямо християнския култов живот в завладените територии, както и статутът на отделните църковни учреждения и на православния клир — това са двете тематични направления в балканската църковна история, които обикновено се „обслужват" от османските извори. Оказва се обаче, че така очертаното традиционно поле за приложение на османските документи може да бъде разширено. В настоящата монография например се облегнахме на османските данъчни описи като на сравнително достоверен източник за характеризиране на енорийската мрежа.

В добавка към тази основна база сме използвали пътеписна книжнина (предимно западноевропейска), релации на католически мисионери, както и някои трудове върху Османската империя и Източноправославната църква, излезли изпод перото на изтъкнати европейски хуманисти и просветители, които, макар да са оформени като научни съчинения, имат характер и на извори, доколкото са писани от добри познавачи или дори преки наблюдатели на османската действителност и на православните порядки. Като помощно градиво са привлечени и някои документи от книгите на Посолския приказ, пазени в Центральный государственный архив древних актов в Москва, които, без да се извори от първостепенна важност, все пак прибавят някои щрихи към общата картина.

* * *

Чувстваме се задължени да кажем няколко думи и за използваната чуждестранна научна книжнина. Самият факт, че чак до третата четвърт на XVIII в. българският народ бил обхванат от 3 църковни организации, чиито центрове лежат вън от границите на днешна България, предполага църковната история на българите да се постави в контекста на общобалканската. Това наложи да бъдат консултирани редица трудове, засягащи по-общи или частни проблеми от историята на Цариградската, Охридската и Ипекската църква[30]. Особено много ни услесниха чуждите съчинения при разбора на юридическите функции на Православната църква[31]. Предимно в чуждата литература правихме и необходимите ни справки за еволюцията на православната доктрина през вековете[32], както и за развитието на ислямската религиозноправна система в онази ѝ част, която засяга отношенията между „правоверни" и „неверници"[33].

* * *

Няколко думи за терминологията в изследването. За да бъде изложението достъпно за по-широк кръг читатели, по-специфичните термини са обяснени в самия текст или в бележките под линия.

Длъжни сме да отбележим още, че в терминологичен план най-подходяща за обозначаване на османското господство над българите е думата „владичество". Популярният у нас термин „робство" носи емоционален привкус и не отразява адекватно същността на взаимоотношенията между османските властници и българското население. В световната историография с този термин (англ. slavery, фр. esclavage) се характеризира една съвсем конкретна социалноправна категория, тази на „говорещите вещи" (каквото е класическото определение на римското право за робите). При все това в нашия случай терминът „робство" има известно право на живот като една сполучлива метафора на принизеното съществуване на християнина в Османската империя. Тъкмо в този преносен смисъл той е използван и в настоящия труд.

* * *

Не е тайна, че всеки автор волю или неволю се пристрастява към предмета на своите изследвания и е склонен да преувеличава ако не положителните му качества, то поне значимостта му.

Да добавим и това, че за представителите на всички християнски народи, които в миналото са били част от Османската империя, православната църква от османския период винаги ще бъде обгърната с романтичния ореол на една опозиционна на поробителя институция и ще представлява благодатно поле за отприщването на патриотични емоции. Доколко тук сме сполучили безпристрастно и трезво да походим към темата, най-добре ще покажат следващите страници.

Като че ли нищо друго не е в състояние да отрази по-адекватно настроението на автора след завършването на тази книга от една трафаретна формула, използвана често от късносредновековните преписвачи. В духа на тази формула, ще ни се да се обърнем към читателите и да изпросим от тях снизхождение, като ги помолим: „Ако намерите нещо сгрешено, било поради неведение или поради грешка в извода, то вие с вашия ум и ученост поправяйте, а не проклинайте!“

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. съчиненията на Гаврил Кръстевич и Натанаил Охридски: Исторически изследвания за Охридската и Ипекска архиепископии. Превод Н. Михайловскаго. Цариград, 1869; Кратко начертание за това, що Болгарско Архиепископство и църковно священоначалие с нищо независно от Цариградского патриарха в стари времена, а именно от 553 до 1767 година, от Ар. Б-дана. — Български книжици, 1859, № 12.

[2] Д р и н о в, М. Исторически преглед на българската църква от самото ѝ начало до днес. — В: Избр. произв. 2. С., 1971.

[3] Б а л а с ч е в, Г. Нови известия за черковното ведомство на Видинската и Софийска епархии през първите години на тяхното завладяване от турците. — СбНУНК, 18, 1901, 132—170; Финансовото положение на Охридската архиепископия и нейното унищожение (с прибавка на един ферман). С., 1903; Кореспонденция между цариградския патриарх и охридския архиепископ от XV век. — Минало, 1909, № 1, 3—15; № 2, 123—135; Т р и ф о н о в, Ю. Отношенията на сръбската Ипекска църква към Охридската в началото на турското владичество. — МПр, 4, 1928, № 4, 43—77.

[4] Т р и ф о н о в, Ю. Унищожаванство на Търновската патриаршия и земестянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство. — СбНУНК, 22—23, 1906—1907.

[5] И в а н о в, Й. Гръцко-български отношения преди църковната борба. — В: Избр. произв. 1. С., 1982, 157—182.

[6] И в а н о в, Й. Български старини из Македония. Фотот. изд. С., 1970; Северна Македония. Исторически издирвания. С., 1906.

[7] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия—патриаршия. От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767). С., 1932.
[8] Снегаров, Ив. Историчесси вести за Търновската митрополия. С., 1943 (отпечатък от ГСУ БФ, 20, 1942/1943, 1—126).
[9] Снегаров, Ив. Старият търновски църковен кодекс. — В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич, 1933, 513—539; Старият търновски църковен кодекс. — ГСУ БФ, 11, 1933/34, 1—60; 12, 1934/35, 1—48; 13, 1935/36, 1—74; Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. — СбБАН, 41—42, 1949. 400 с.
[10] Снегаров, Ив. Търновските митрополити в турско време. — СпБАН, 1935, № 52, 207—254.
[11] Гошев, Ив. Пловдивските архисрси от турското робство. — В: Сборник в чест на Пловдивския митрополит Максим. С., 1931.
[12] Цухлев, Д. История па град Видин и неговата област. С., 1932, с. 492 сл.
[13] Милев, Н. Един неиздаден документ за българската история. — ИИД, 4, 1915, 88—99; Охридският патриарх Атанасий и скитанията му в чужбина (1597—1615). — ИБИД, 5, 1922, 113—128; Снегаров, Ив. История на Охридската..., 90—107.
[14] Мутафчиев, П. Из нашите Старопланински манастири. — В: Избр. произв. 2. С., 1973.
[15] Мутафчиев, П. Из историята на Софийската митрополия. — В: Избр. произв., 2, 130—149.
[16] Гандев, Хр. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, 77—90.
[17] Пак там, 155—182.
[18] Снегаров, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви. 1—2. С., 1944—1946.
[19] Снегаров, Ив. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове (X—XV век). С., 1950; Културни и политически връзки между България и Русия през XVI—XVIII век. С., 1953.
[20] Например сборниците: Българската патриаршия през вековете. С., 1980; Църквата и съпротивата на българския народ срещу османското иго. С., 1981.
[21] Маркова, З. Българско църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976, 26—43.
[22] Радкова, Р. Българската интелигенция през Възраждането (XVIII — първата половина на XIX век). С., 1986, 78—144.
[23] Гандев, Хр. Демократизация на българската църква (XV—XVIII век). — В, 1984, № 1, 5—12.
[24] Николов, Й. Немската реформация и някои църковни дейци от българските земи през XVI век. — В: Българо-германски отношения и връзки. Изследвания и материали, 1, 1972, 11—33; Немските реформатори, балканските провинции на Османската империя и мисията на Димитър Мизиеца в Германия. — В: Българо-германски отношения и връзки, 2, 1980, 9—48; Първ ев, Г. Констанцкият събор (1416—1418) и участието на Григорий Цамблак в него. — В: Търновска книжовна школа, 2, 1980, 484—500; Неш ев, Г. Из дейността на един Цамблаков съвременник в Италия. — В: Търновска книжовна школа, 3, 1984, 359—365 и др.
[25] Ангелов, Б. Ст. Михаил митрополит Коласийски. — В: Руско-южнославянски книжовни връзки, 1980, 5—83; Стефанов, П. Герасим II Какавелас — търновски митрополит и цариградски патриарх през XVII век. — В: 300 години Чипровско въстание (принос към историята на българите през XVII век), 1988, 152—160.
[26] Петров, П. Съдбоносни векове за българската народност. С., 1975, 336—343;

Д у й ч е в, Ив. Ролята на църквата за запазването на българската народност през ранните векове на османското владичество. — Изв. на Бълг. патриаршия, 1, 1978, 65—86; Г е о р г и е в а, Цв. Етноинтегриращата функция в култовете на българските светци в периода на османското владичество. — Българска етнография, 1984, № 1, 3—11; Етнонимът „българи" в системата на българския исторически спомен. — В: Изследвания в чест на проф. д-р Хр. Гандев, 1983, 155—171; Г а н д е в, Хр. Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване. С., 1972.

[27] С т а й н о в а, М. Из взаимоотношенията между Вселенската патриаршия и Високата порта в 20-те години на XVII век. — ИБИД, 19, 1974, 373—380; Г р о з д а н о в а, Е. Българската селска община през XV—XVIII век. С., 1979, 86—98; Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Из взаимоотношенията на цариградския патриарх Йоаникий и населението в Одринско. — В, 1986, № 6, 57—60; Д и м и т р о в, Стр. Скритото християнство и ислямизационните процеси в османската държава. — ИПр, 1987, № 3, 18—33; Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. — В, 1987, № 2, 27—39 и др.

[28] Д у й ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947; К о в а ч е в, М. Българското монашество на Атон. С., 1967; П е т к а н о в а, Д. Средища на старобългарската книжнина. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1979; Д и н е к о в, П. Книжовни средища в средновековна България. — В: Похвала на старобългарската литература. С., 1979; Н е ш е в, Г. Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977 и др.

[29] Б у р-М а р к о в с к а, М. За връзките между християнското население и манастирите. — В: България 1300. Институции и държавна традиция, 2, 1982, 419—426; Християнското население и православните манастири на Балканите през османското владичество. — ИПр, 1984, № 3, 35—53; Н е ш е в, Г. К вопросу о состоянии болгарских церквей и монастырей в первые столетия османского завоевания.— ЕН, 5, 1970, 273—290.

[30] Л е б е д е в, А. История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Изд. второе. СПб, 1904; R u n c i m a n, St. The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge, 1968; P a p a d o p o u l o s, Ch. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952; K a b r d a, J. Le système fiscal de l'Eglise Orthodoxe dans l'Empire Ottoman. (D'après les documents turcs). Brno, 1969; М и р к о в и ћ, М. Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу (1459—1766). Београд, 1965; Д ь ю р д ь е в, Бр. Столкновение между Охридской и Смедеревской церквами в первой половине XVI века. — In: Macédoine et macedoniens dans le passé. Receil d'articles scientifiques. Skopje, 1970, 85—102; The Serbian Church in the History of the Serbian Nation under the Ottoman rule (till the Reinstatement of the Patriarchate of Pec in 1557). — Dissertations Orientales. V. 40. Prague, 1978, 288—304; Т р и ч к о в и ћ, Р. Српска црква средином XVIII века. — Глас СССХХ Српске Академије наука и уметности. Одељење историјских наука, 1980, № 2; М а т к о в с к и, Ал. Црковни давачки (kilise resimleri) во Охридската Архиепископија (1371—1767 година). — МАНУ. Прилози. Одделение за општествени науки. II 2. Скопје, 1971, 39—71; Односите помеѓу Охридската архиепископија и османската држава. — ГИНИ, 1972, № 2, 111—145.

[31] P a n t a z o p o u l o s, N. J. Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki, 1964; P a p a s t a t i s, Ch. L'Eglise et le droit coutumier aux

Balkans pendant la domination ottomane. — В: Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама. Београд, 1974, 187—196; М а т к о в с к и, Ал. Граѓански бракови и разводи на христијани во Македонија и на Балканскиот полуостров во време на турското владеење. Студија од правната и културната историја. — ГИНИ, 1973, № 3, 83—118 и др.

[32] М е у е n d o r f f, J. Byzantine Views of Islam. — DOP, 1964, V. 18, 113—133; W a r e, T. Eustratius Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1968; P e l i k a n, J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. V. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). The University of Chicago Press. Chicago and London, 1974; R u n c i m a n, St. Op. cit. и др.

[33] Islam from the Prophet Muhammed to the Capture of Constantinople. Edited and translated by B. Lewis. 2. Religion and Society. New York, 1979; Christians and Jews in the Ottoman Empire. V. 1. Ed. by B. Braude and B. Lewis. New York, 1982 и др.

Увод

БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА ПРЕДИ ОСМАНСКОТО НАШЕСТВИЕ. КРАТЪК ИСТОРИЧЕСКИ ОБЗОР И ОПИТ ЗА ТИПОЛОГИЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Християнизацията на България и почти незабавно последвалото я учредяване на независима българска църква през втората половина на IX в. отговарят на назрелите нужди на ранносредновековното българско общество. Християнството преди всичко сложило край на изолацията на иначе могъщата, но лишена от международен авторитет поради езичеството си славянобългарска държава от „семейството на християнските владетели". Същевременно то спомогнало за преодоляването на племенните различия и за формирането на хомогенната българска народност[1].

На Константинополския църковен събор от 870 г., като се възползвала от противоречията между Рим и Цариград, България влязла в кръга на християнските държави при изключително изгодни за нея условия. Българският диоцез бил обособен като архиепископия в състава на Цариградската патриаршия. Десет години по-късно, на следващия събор в Цариград, българите постигнали нов успех. Решенията на този събор за невключване на българските епископии в епархийските списъци на Цариградската патриаршия се превърнали в значително основание за по-сетнешното придобиване на църковна независимост[2]. Въпросът, доколко учредената в края на IX в. Българска архиепископия е била действително или само формално подвластна на Цариградската патриаршия, е дискусионен[3]. Сигурно е обаче, че поне де юре за няколко десетилетия Българската църква останала под юрисдикцията на Цариград.

По време на Симеоновото царуване, вероятно след големите победи над византийците от 917 г., българският архиепископ бил самоволно провъзгласен от българска страна за патриарх. Той не получил благословията на цариградския си „колега", а надали и на Римския първосвещеник (имаме основание да се съмняваме, че учредяването на Първата българска патриаршия е станало със съгласието на Рим, както няколко века по-късно твърдял цар Калоян в преписката си с папа Инокентий)[4]. Едва при управлението на Петър, като израз на възобновяване на приятелските отношения с Византия, на българския цар била присвоена титлата „василевс", а българският архиерей Дамян от Доростол бил признат за патриарх „от царския синклит по повелението на император Роман Лакапин". В т. нар. „Дюканжев каталог", от който черпим горното све-

дение, не се говори изрично за канонично признаване на Българската от страна на Цариградската патриаршия[5]. Съставителят на каталога категорично подчертава политическата страна на събитието, като набляга върху помощта на светската власт за учредяването на младата славянска църква. По всяка вероятност Византия, която по времето на император Роман Лакапин водела войни на няколко фронта, е признала на българския архиепископ титлата патриарх само по „икономия", т.е. по силата на конюнктурната необходимост[6]. Въобще, както заключава и Ив. Снегаров, „може да се мисли, че след император Роман Лакапин Цариградската патриаршия гледа на българската като на самозвана"[7].

След завладяването на Дунавска България от византийците през същото X столетие Дамян бил свален от патриаршеския трон, а покорените области, обединени в една епархия — Дристърската, били подчинени на Цариградската патриаршия. Но Българската патриаршия не прекратила съществуването си — заедно със светската столица тя се премествала последователно в Средец, Воден, Мъглен, Преспа и най-сетне в Охрид[8], маркирайки ясно пътя на българското отстъпление на югозапад. В нашата историография е отдавна и солидно обосновано схващането, че Охридската църква е пряка приемница на старата Българска патриаршия[9]. Когато в 1018 г. цяла България паднала под византийска власт, с 3 грамоти император Василий II потвърдил на Охридската църква предишните ѝ права, като оставил под нейно ведомство всички български епархии без Дристърската[10]. Единствената, но затова пък твърде показателна промяна, която била внесена в статута на Охридската катедра, е снижаването на нейния ранг — тя вече се именувала не патриаршия, а архиепископия.

През следващите столетия архиепископията преживяла значителна еволюция. Макар под влияние на владиците гърци в нея да започнал да надделява гръцкият дух, към завареното славянско наследство се проявявала немалка толерантност. Успоредно с това крепнел и стремежът към независимост от Цариград. През XII в. се родил митът за произхода на Охридската катедра от „Първа Юстиниана", който трябвало да послужи като основа за легитимирането на архиепископията като автокефална църква, водеща началото си от дълбока древност[11]. Може би с това отдалечаване на Охридската църква от традициите на нейната предшественица — Първата Българска патриаршия — се обяснява обстоятелството, че след като си възвърнали Охрид, царете на Второто българско царство не пожелали да го превърнат в църковен център на новоосвободената българска държава[12].

Още с обявяването на българската независимост в края на 80-те години на XII в. братята Асен и Петър се погрижили да учредят и независима Българска църква. Със създаването на Търновската архиепископия отново се поставя началото на фактическа българска църковна самостойност, въпреки че няколко десетилетия тя останала официално непризната от Цариград. Едва в 1203 г. под заплахата от латинската опасност на България било направено такова предложение и по-късно дори се водили преговори, но цар Калоян, отчитайки плюсовете и минусите на гръцката щедрост в този критичен за Цариград момент, предпочел да се обърне към Запада[13]. От папата българският архиепископ получил титлата „примас" заедно с атрибутите на независимата църковна власт. Търновската архиепископия избирала самостоятелно своя църковен предстоятел. Ето защо, при все че трябвало да получава палиум от Рим, българският архиепископ се чувствал като пълноправен патриарх (това е недвусмислено заявено в едно писмо на примас Василий до папа Инокентий III)[14].

Унията с Римската църква била разкъсана едва от Иван II Асен около 1232 г. Този акт бил логична последица от влошените политически отношения между България и Латинската империя. Веднага след това новият български архиепископ Йоаким бил изпратен за благослов в Никея, където Вселенската църква пренесла своето седалище след покоряването на Цариград от латинските рицари[15].

Сформираният нов политически съюз между Търново и Никея отстранил непреодолимите дотогава пречки за сдобиването на България с патриаршеска катедра. В 1235 г. на църковния събор в Галиполи-Лампсак била официално призната Търновската патриаршия. Т. нар. „Разказ за основаването на Търновската патриаршия" — един средновековен български паметник с ясно изразена патриотична насоченост — уверява, че учредяването на новата патриаршия станало с писменото съгласие на всички източни патриарси и било засвидетелствано чрез специален документ[16].

По времето на Иван II Асен българската църква притежавала 14 епархии. Като изключим патриаршеската Търновска епархия, митрополитски ранг имали Преславската, Червенската, Ловешката, Средечката (Софийската), Овечката (Провадийската), Дръстърската (Силистренската), Серската, Видинската, Филипийската (Драмската) и Месембрийската епархия. Четири епархии носели епископски ранг: Велбъждката (Кюстендилската), Браничевската, Белградската и Нишката. За съвсем кратко време под ведомството на Търновската патриаршия се намирала Охридската архиепископия. Диоце-

зът на Търновската патриаршия се изменял, общо взето, правопропорционално на разширението или стесняването на политическите граници на България. Като следствие от честите българо-византийски войни епархиите на юг от Балкана (например Филипополската) и по Черноморското крайбрежие (например Месембрийската) твърде често отпадали от българската държава, а респективно и от ведомството на Търновската патриаршия[17].

Въпреки решенията на събора от 1235 г. за учредяване на Българска патриаршия Византия не пропускала откриващите се възможности да атакува българската автокефалия. При поредното изостряне на българо-византийските отношения в 1272 г. император Михаил Палеолог издал на Охридската архиепископия грамота, с която потвърдил привилегиите, дадени ѝ от Василий II. На практика това означавало, че се оспорват правата на Българската патриаршия и на младата Сръбска църква* над подведомствените им епархии. С още по-голяма острота този въпрос бил повдигнат на униатския Лионски събор през 1274 г. Неканоничността на двете славянски църкви била обоснована с довода, че те били учредени без съгласието на Римския първосвещеник или, иначе казано, не били осветени от един вселенски събор[18]. С осуетяването на унията (тя била официално отхвърлена от поместния събор в Константинопол през 1285 г.) опитът за отнемане самостойността на славянските балкански православни църкви пропаднал. Но политическото, а заедно с него и църковното противоборство между Търново и Цариград не отслабнали.

След Лионския събор, на който с готовността си за уния Константинопол се дискредитирал пред православния свят, Търновската патриаршия започнала неприкрито да афишира амбициите си за лидерство. В някои български извори от епохата търновският патриарх се назовава „стълб на правоверието", а столицата Търново — „нов Цариград". Повишеното самочувствие на търновския клир най-добре прозира в провежданата от Търново подчертано самостоятелна и дори дръзка по отношение на Цариград църковна политика. Така в 1346 г. на поместен събор в Скопие търновският владика дал благословията си за учредяването на Сръбска патриаршия — нещо, което болезнено уязвявало Вселенската патриаршия в хегемонистичните ѝ претенции. Акт на

* В 1219 г. сръбските епархии се освободили от юрисдикцията на охридския архиепископ. Първоначално седалището на новоучредената самостойна Сръбска архиепископия било в Жича, а от 1253 г. то се пренесло в Печ (Ипек).

явно предизвикателство към Константинопол било и ръкополагането на кандидата на киевския митрополитски трон от страна на търновския патриарх, извършено през 1352 г. (Киевската митрополия била духовно подчинена на Цариград и предстоятелите ѝ трябвало да бъдат хиротонисвани именно от вселенския патриарх)[19].

Във Византия не можели да гледат равнодушно на всички тези български изяви, още повече че политиката на Търново на конфронтация с Цариградската патриаршия не се одобрявала и от една част от българския клир. Български монаси (един от които по всяка вероятност е бил и прочутият исихаст Теодосий Търновски) алармирали Константинопол, че търновският патриарх не споменава името на вселенския в църковните служби. В ответно послание, датиращо от 1361 или 1362 г., цариградският патриарх Калист остро осъдил поведението на търновския архиерей. За да придаде по-голяма тежест на своята позиция, Калист прибягнал до помощта на каноническите оръжия. Той оспорил каноническата пълноценност на Българската църква, изтъквайки, че патриаршеската титла ѝ била дадена само „по снизхождение" и че по тази причина търновският предстоятел не бивало да се мисли за равнопоставен с ръководителите на древните автокефални църкви[20].

* * *

Но постоянното противоборство между Българската и Византийската църква съвсем не означава, че помежду им нямало допирни точки. Напротив, в известен смисъл Българската средновековна църква представлявала провинциално копие на Византийската. Иначе и не можело да бъде, тъй като Българската църква не само била формирана в лоното на източното (византийското) християнство, но и поради географската си близост с Цариград била изложена непрекъснато на неговото мощно духовно влияние.

Нека хвърлим поглед върху онези най-характерни източноправославни особености, които в еднаква степен са определяли облика и на Константинополската патриаршия, и на нейната рожба съперница — Българската патриаршия.

Общо било преди всичко мястото, което тези църкви заемали в институционалната структура на обществото. Общи били принципите, върху които се градели отношенията им с държавата. Докато в Западна Европа църквата аспирирала за надмощие над светската власт (т.нар. „папоцезаризъм"), във Византия държавата в лицето на императора упражнявала върху църквата силен кон-

трол, достигащ понякога до опити за пряк диктат (т.нар. „цезаропапизъм"). И макар че съвременната историография се въздържа от термина „цезаропапизъм", по същество никой не оспорва *огромната роля на държавния фактор за организацията и функционирането на православната църква* във Византия[21]. Що се отнася до България, самата българска църква се създала по инициатива на владетеля, а всички по-нататъшни изменения в нейния статут се осъществявали по владетелски замисъл и с пряко държавно участие. Както във Византия, тъй и в България държавният глава одобрявал избора на висшето духовенство, а църковните събори били колкото църковно, толкова и държавно дело[22].

„Царство без патриарша не може" — това е същината на източноправославното църковно-политическо „верую", формулирана лаконично от цар Калоян в едно писмо до папа Инокентий III[23]. На практика в източноправославния свят църковната самостойност се разглеждала като компонент на държавния суверенитет. В съзвучие с тази постановка за средновековните български владетели църковната независимост представлявала първостепенна грижа. Диоцезът на независимата държавна църква трябвало да обгръща плътно политическите граници на страната и да бъде допълнителен гарант за духовният интегритет на етническата територия[24]. Идеологическата „програма" на църквата била насочена не само към проповядване на християнската религия, но и към *насаждане на народностно самочувствие.* Неслучайно още Борис I се постарал да се освободи от чуждия клир и да го замени с български[25]. Благодарение на това, че източното православие не робува на т. нар. „триезична догма", според която Христовото име може да се слави само на трите „свещени" езика — латински, гръцки и еврейски, Българската църква безпрепятствено въвела Кирило-Методиевия език като официален в богослужението[26]. Така църквата се превръщала в народностен институт, в крепител на българската традиция: както културна, така и държавнополитическа. Показателна е дейността ѝ за оформянето на един български пантеон от светци и популяризирането на техния култ като светци—покровители на българския народ[27]. Показателно е също, че в религиозната книжнина значително място се отделяло на бранните победи на българските царе, възхвалявала се мощта на българската държава, отстоявал се политическият ѝ престиж[28].

Не само държавната идея, но и редица други принципи съществено отличавали източноправославния модел от западния (католическия).

Докато Католическата църква смята папата за Божи наместник на земята и за пръв и непререкаем авторитет във въпросите на вярата, православието строго спазва колективното начало. При православните висш законодателен орган в областта на догматиката и култа е не църковният предстоятел (патриархът), а съборната власт (Вселенски събор, поместен събор или патриаршески синод). За разлика от Запада, където между епископите съществувала строга субординация и папата заемал върха на феодалнодуховната пирамида, църквата на Изток не се феодализирала в такава степен. Тя нямала васали, нито пък успяла да достигне икономическата мощ на западната си посестрима. Дълги векове Византийската църква преживявала предимно от императорските дарения и от волните приношения на вярващите. Едва в края на X в. във Византия бил установен постоянен данък в полза на църквата — т.нар. „каноникон". Той обаче бил доста по-нисък от западния църковен десятък. Освен това нито в културно-религиозен, нито в културен план източноправославното духовенство не се обособило от миряните така рязко, както католическото духовенство на Запад[29].

Всички тези *по-демократични черти на източноправославния църковен ред* били характерни и за българската средновековна църква. Както във Византия, тъй и в България по социалния си статут свещеничеството не се отличавало твърде много от обикновеното население. Свещеници имало дори в редовете на зависимото селячество — в Рилската грамота на Иван Шишман например се говори за парици свещеници[30]. Мнозинството от т.нар. „черно духовенство" (монасите) също в общи линии споделяло начина на живот на обикновения народ. Образът на угоения и ленив калугер, познат ни от „Беседа против богомилите" на старобългарския писател Презвитер Козма, в никакъв случай не може да се приеме за общовалиден. Тъкмо обратното, мнозина представители на монашеското съсловие живеели съвсем скромно, което може да се обясни не толкова с желанието им за аскетични подвизи, колкото с крайно ограничените им материални възможности. В затрогващи приписки монаси-книжовници описват нерадостното си битие в манастирската килия. „Ох, гладен съм, та ми е сърце смутено" — възкликва един; а друг се моли: „Бог да прости калугерицата от грях, защото ми донасяше мек хляб и яйца да се наситя."[31]

Като се има предвид сходството в социално-икономическите статуси на низшето духовенство и масата от населението, напълно обяснима е голямата податливост на представителите на низшето духовенство към различните ереси. Нещо повече, хора от низшите

степени на духовната йерархия заставали в ролята на главни еретически идеолози[32].

Когато говорим за демократизъм (колкото и условно да употребяваме този термин) в порядките на Българската православна църква, не бива да отминаваме без внимание факта, че сравнително късното възприемане на християнството в България обусловило голямата мекота в законодателните санкции срещу редица нарушения на християнските норми. Някои провинения срещу християнската обредност и нравственост, за които византийското законодателство наказвало със смърт или заточение, според Славянската еклога и Закон судный людем водели до доста по-леки санкции. Членовредителството, предвидено за тежки духовни престъпления от византийския закон, у нас се заменяло с епитимии[33]. Както в целия средновековен свят, така и в България ересите се преследвали. Но методите на борба с тях не били особено драстични и жестоки. В изворите не става дума за масово преследване на еретиците, а само за анатемосване на еретическите учения и за персонални наказания срещу еретическите водачи (жигосване или изгонване извън пределите на страната) и много рядко — за смъртно наказание[34]. Със силата на словото и убеждението воювал срещу еретиците последният търновски патриарх Евтимий[35].

Антилатинизмът и верността към догмите на православието — това били едни от най-твърдите принципи на Българската църква, прокарвани последователно по време на неколковековното ѝ съществуване. Много скоро след основаването си младата Българска църква заела своето достойно място в системата на източното православие, сдобивайки се с автокефален статут. „Папоцезаристката" концепция на Рим, претенциите му за абсолютно върховенство в християнския свят и очевидното му нежелание да дари българите с истинска църковна самостойност естествено не можели да се понравят на българските владетели, които търсели именно автокефалията като допълнителна гаранция за суверенитета и за по-високия международен престиж на своята държава. Любопитно е, че средновековна България отстоявала чистотата на православието с ревност, която надминавала дори византийската. За разлика от Цариград Търновската патриаршия не участвала нито в преговорите за сключване на уния в Лион, нито в следващите преговори за уния, подети от Папството и Византия в края на 60-те — началото на 70-те години на XIV в. Но ако все пак понякога се прибягвало към съглашения със Западната църква, то с това се преследвал по-скоро политически, отколкото религиозен ефект. Например унията от времето на цар Калоян (началото на

XIII в.) осигурила на новосъздадената Търновска църква един практически автокефален статут, който Цариградската патриаршия все още отказвала да ѝ даде. В религиозно отношение обаче унията имала почти формална стойност[36].

Разорителните кръстоносни походи, от които пострадали сериозно и нашите земи, разбойническото нападение на западните рицари над Зографския атонски манастир през 1275 г., нахлуването на унгарците в Северозападна България през 60-те години на XIV в. и насилственото налагане на католицизма сред местното население[37] — ето някои от най-значимите предпоставки за изостряне на латинофобските настроения в България в навечерието на османското завоевание.

* * *

За всички балкански народи и за техните църкви втората половина на XIV в. изпъква като изключително комплициран във всяко отношение период.

Новите елементи в духовния живот на балканското общество били пряко свързани с възтържествуването на исихазма като господстваща православна доктрина в Балканския югоизток. Официално признат на църковен събор в Цариград през 1351 г., в много кратък срок исихазмът станал водещо идейно течение и в България. Исихазмът на XIV в. обединявал в едно несъвместими наглед неща. Препоръчвайки и практикувайки строгата аскеза, съзерцанието и безмълвието като начин за постигане на „божествената енергия", в същото време исихастите не бягали от обществени ангажименти. Съвсем оправдано в историческата книжнина, посветена на проблемите на исихазма, е придобило гражданственост понятието „политически исихазъм". XIV в. създал един особен тип обществен деец, който притежавал качествата на смирен монах-съзерцател, на задълбочен теоретик на вярата, на висш църковен администратор (игумен на манастир, митрополит и дори патриарх) и най-сетне — на амбициозен политик[38]. Активизирането на църквата и все по-настъпателното ѝ навлизане в буйния водовъртеж на политическия живот всъщност било закономерно за времето, когато под ударите на турските нашественици и в резултат от развихрилите се центробежни движения в самата Византия територията на империята заплашително се свивала, а претенциите на византийския автократор за власт над „ойкуменето" изглеждали все по-безпочвени[39].

Не било по-завидно положението и на търновските „самодръжци" от втората половина на XIV в. От юг неудържимо настъпвали османците. Към 1369 г. паднал Одрин, а вероятно малко по-късно го последвали Пловдив, Стара Загора и други тракийски градове. Исторически малшанс както за България, така и за целия Европейски югоизток било обстоятелството, че османските пристъпи съвпаднали с епохата на най-силна децентрализация в региона. Още в края на XIII — началото на XIV в. югозападните български земи били завладени от сърбите, а след разпадането на Сръбската държава върху тези територии се образували множество самостоятелни княжества. Както те, така и трите държавици на север от Балкана (Търновското царство, Видинското царство и Добруджанското деспотство), на които след смъртта на Иван-Александър се разпаднало Второто българско царство, не устояли на натиска и се видели принудени да признаят османския сюзеренитет[40].

При тази критична ситуация, в която светската власт демонстрирала отчайващата си неспособност да обедини християните за ефективен отпор срещу нашественика, църквата изглеждала единствената институция, гарантираща християнския интегритет — ако не в политически, то поне в духовен план. Репутацията на държавната власт главоломно падала, а авторитетът на църквата видимо укрепвал. В „Житие на св. Иван Рилски" Евтимий, последният търновски патриарх, чрез устата на рилския светец се обръща към царя: „Валяй се пред нозете на твоята майка църквата. Усърдно коленичи и прекланяй глава пред нейните първосвещеници." Може би имат право онези, които съзират в цитирания пасаж доказателство за стремеж към църковна еманципация в условията на западащото българско самодържавие[41].

Със сигурност може да се твърди, че самочувствието на Търновската църква през последните няколко десетилетия на нейното самостойно съществуване се дължало много повече на широкото ѝ духовно-културно влияние, отколкото на реалната ѝ административна власт. До търновския предстоятел Евтимий (1375—1394) като до всепризнат авторитет се допитвали по въпроси на вярата духовни лица от всички краища на Балканския полуостров — от Влашко на север до Атон на юг[42]. Обаче диоцезът на Търновската църква бил неизмеримо по-скромен от сферата на духовното ѝ излъчване. Отдавна вече към този диоцез не се числели югозападните български земи — те се намирали под юрисдикцията на Охридската църква. След победоносното османско настъпление в Тракия за Търновската църква били безвъзвратно загубени и епархиите на

юг от Стара планина. Що се отнася до обособилите се от Търновското царство нови политически единици — Видинско царство и Добруджанско деспотство, то те настойчиво се стремели да утвърдят политическата си еманципация от Търново чрез избягването и на църковната зависимост от търновския патриаршески престол. Така през 70-те години на XIV в. Константинополската патриаршия вече била стъпила трайно в Причерноморието и Добруджа. 70-те — 80-те години на XIV в. били времето, когато на Константинопол доброволно се подчинила и Видинската митрополия[43].

Доста рисковано е да се характеризират отношенията между Търновската църква и Цариградската патриаршия през втората половина на XIV в. Оскъдицата от извори, от една страна, нееднозначното им съдържание, а и спорната им понякога датировка, от друга страна, са причина тези отношения да се интерпретират твърде противоречиво. С уговорката, че тази тема чака своите истински изследователи, все пак ще се постараем да обобщим известните вече факти и доколкото е възможно, да ги „помирим" помежду им.

Споменатото вече послание на цариградския патриарх Калист до търновските монаси от 1361—1362 г. недвусмислено показва, че по онова време Търновската църква все още действала като напълно независима от Константинопол. За огромно неудоволствие на Калист търновските патриарси нито плащали годишен данък на Вселенската църква, нито пък споменавали името на вселенския патриарх в църковните служби. Освен това Търновската патриаршия не изпрашала мирото си за освещаване в Цариград, а използвала местно миро, приготвяно от мощите на св. Димитър и св. Варвара[44]. Като се основават на това и на някои други покъсни свидетелства за обтегнатите отношения между Търново и Константинопол, някои изследователи смятат, че през втората половина на XIV в. двете църкви изпаднали в схизма[45]. Други учени са склонни да мислят, че между Търново и Константинопол настъпило просто поредното охлаждане[46]. Втората хипотеза звучи по-приемливо. В „Ἐπθεσις νέα", византийски наръчник с образци за официална кореспонденция, създаден в 1386 г., сред адресатите е включен и търновският предстоятел, при това с патриаршеската си титла: „Ὅπως γράφει πρὸς τοῦ Τορνόβου. Ἁγιώτατε πατριάρχα Τορνόβου καὶ πάσης Βουλγαρίας."[47] Очевидно е, че ако двете църкви са били в схизма, присъствието на търновския патриарх в наръчника не би имало разумно оправдание. Ако сега обърнем поглед към славянската документация, достигаме до т. нар. „Со-

фийски служебник". В този ръкопис, по-точно в устава на дяконската служба, предхождаща Златоустовата литургия, името на вселенския патриарх е поставено преди това на „Евтимий, пресветейши патриарх Търновски и на всички българи"[48] — факт, който подсказва, че търновският предстоятел вече е признавал в някаква степен зависимостта си от Константинополската църква. Съвременната издателка на ръкописа Е. Коцева го датира към 80-те години на XIV в.[49] Ако нейната датировка е перфектна, това означава, че малко преди падането на Търново в ръцете на иноверния нашественик отношенията между Търновската и Константинополската църква са вървели към известно нормализиране за сметка на някои отстъпки от българска страна.

Свой принос за изглаждането на конфликта между Търново и Константинопол имал специфичният за исихазма космополитен дух. Исихастите не придавали особено значение на това, „от коя народност и от кое нетрайно родно място" (тези думи принадлежат на перото на вече неколкократно споменавания цариградски патриарх Калист) произхождат техните съмишленици. Всички те се чувствали малко или повече жители на едно отечество — „граждани на горния Ерусалим"[50] . Втората половина на XIV в. била периодът, през който духовното общение между българи и гърци достигнало кулминационната си точка. Почти няма представител на българския интелектуален и духовен елит от онова време, който да не бил преминал през школовка в някое от реномираните византийски религиозно-културни средища (Атон, Цариград и пр.). Вселенската патриаршия си оставала люлка на православната мисъл и другите поместни православни църкви при всичкото си желание за независимост продължавали да благоговеят пред нея. Многозначителен е фактът, че прочутият български исихаст и основател на Килифаревския манастир Теодосий Търновски, предусещайки близкия си смъртен час, побързал да замине за византийската столица, където получил последна благословия от вселенския патриарх. А от своя страна вселенският патриах, същият този Калист, който така яростно оспорвал българската автокефалия, посветил нарочно житие на българския си съидейник Теодосий[51]. Впрочем при последното си пътуване до „майката на църквите" в Константинопол Теодосий Търновски водел със себе си и няколко ученици. Предполага се, че сред тях бил и по-сетнешният търновски църковен глава Евтимий. Знае се също, че немалка част от младините си Евтимий прекарал на Света гора, където с пълна сила витаел духът на исихасткия „интернационализъм"[52].

В последна сметка и вътрешните тенденции в религиозния живот, кристализирали в специфичния исихастки космополитизъм, и външнополитическата реалност в лицето на все по-релефно очертаващата се османска опасност неизбежно трябвало да доведат до постепенно смекчаване на противопоставянето между Цариград и Търново, както и между Търново и отцепилите се от него и преминали към Цариградската патриаршия епархии. Ще си послужим с един пример. Малко след като Търново било превзето от турците, видинският владетел Иван Срацимир изпратил там своя делегация, която трябвало да измоли от турците мощите на светиците Петка и Филотея и да ги пренесе във Видин. Делегацията се предвождала от митрополит Йоасаф, когото само няколко години по-рано (в 1392 г.) константинополският патриарх Антоний бил ръкоположил за видински владика по настояване на Иван Срацимир. Ръкополагането на Йоасаф може да се разглежда като поредната колизия между Търново, от една страна, и Видин и Константинопол — от друга. В самия синоден акт, с който Вселенската патриаршия легитимира новия видински архиерей, остро се порицават апетитите на българското (очевидно търновско) духовенство към Видинската епархия и се изтъква, че като наказателна мярка българите били лишени от църковно общуване с Константинопол[53]. Но независимо от неотдавнашния конфликт, митрополит Йоасаф, който бил не само висш църковен сановник, но и ерудиран писател, в своето „Похвално слово за св. Филотея", писано след завръщането му от Търново, не си позволил дори и най-лекия упрек срещу заточения вече търновски патриарх. Тъкмо обратното, той се изказал най-благосклонно за Евтимий, отрупвайки го с ласкателни епитети: „светило на светилата", „христоподобен образ" и пр.[54]

* * *

Дори и този бегъл обзор е достатъчен, за да ни подскаже, че османското нашествие заварило автокефалната Българска църква в един преломен етап от нейното развитие, когато тя трескаво търсела своя път за оцеляване в сложната политическа обстановка на Балканите. Пред разруха била държавата, т.е. онази институция, в лицето на която църквата била свикнала да вижда своята най-солидна опора. В тази критична ситуация по-силно от когато и да било на преден план излезли неуредените спорни въпроси с Вселенския престол, дълговековен съперник и партньор на автокефалната Българска църква. Търновската патриаршия била изпра-

вена пред мъчителна дилема: или да продължи традиционно независимата си политика (една линия, която с всеки изминат ден ставала все по-трудно осъществима поради „пълзящия" политически и църковен сепаратизъм в българските земи), или да възприеме една нова линия на съобразяване с волята на „майката на църквите". Противоречивото поведение на Търново през втората половина на XIV в. показва, че то все още не било готово със своя избор, въпреки че вече афиширало известно желание да избегне прекалената и явно все по-безрезултатна конфронтация с Цариград.

БЕЛЕЖКИ

[1] Гюзелев, В. Княз Борис I. България през втората половина на IX век. С., 1969, 510—513.

[2] Пак там, 246—251, 286.

[3] Първото мнение застъпва Снегаров, Ив. Учредяването на българската православна църква. — МПр, 8 (1932), № 1, с. 36, бел. 5; второто — Златарски, В. История на Българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 2. С., 1971, с. 160 и Гюзелев, В. Княз Борис..., 408—414. Вж. също Swoboda, L. L'origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870—919). — Byzantinobulgarica, 2, 1966, 75—76.

[4] Снегаров, Ив. Първата българска патриаршия. — ГСУ БФ, 26, 1948—1949, 13—14.

[5] Публикуван у Иванов, Й. Българските старини на Македония. Фотот. изд. С., 1970, с. 566.

[6] За теорията на „икономията" вж. Лебедев, А. П. Очерки истории византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV века. М., 1892, с. 347 сл.; The Oxford Dictonary of Byzantium. Vol. 3. Oxford Univ. Press, 1991, 1516—1517.

[7] Снегаров, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви (българска, руска и сръбска). 2. С., 1946, с. 28.

[8] Пак там, с. 29; срв. Дринов, М. Исторически преглед на българската църква от самото ѝ начало до днес. — В: Избр. произв., 2, 1971, с. 42.

[9] Пак там, 43—45, 121.

[10] Иванов, Й. Цит. съч., 547—562, 564; срв. Литаврин, Г. Г. Болгария и Византия в XI—XII вв. М., 1960, 351—355.

[11] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия (от основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците). 1. С., 1924, с. 80, 124—125, 164—165.

[12] Снегаров, Ив. Положението на Охридската архиепископия от възстановяването на Второто българско царство до 1334 г. — Минало, 2, № 7—8, 274—280.

[13] Снегаров, Ив. Положението..., с. 282; Ников, П. Принос към историческото изворознание на България и към историята на българската църква. — СпБАН, 1921, № 20, 8—37.

[14] Събев, Т. Автокефалия, диоцез и междуцърковен престиж на Търновската патриаршия. — ДК, 1972, № 3—4, с. 54.

[15] Кожухаров, Ст. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. — Литературна мисъл, 1974, № 2, 132—133; Христов, Хр. Патриарх Йоаким I. — В,

1975, № 5, с. 45; Николова, Б. Житието на патриарх Йоаким като исторически извор. — ИПр., 1979, № 6, с. 128; срв. Ников, П. Църковната политика на Иван Асен II. — БИБ, 1930, № 3, с. 87; Златарски, В. История..., 3, с. 368.

[16] Цанкова-Петкова, Г. Восстановление Болгарского патриаршества в 1235 г. и международное положение болгарского государства. — Вр, 28, 1968, 136—150.

[17] Кузев, Ал. Развитието на градовете и създаването на нови епархии във Второто българско царство. — В: Средновековният български град, 1980, 82—86; Снегаров, Ив. Кратка история..., 2, с. 43 сл.

[18] Дринов, М. Въпросът за българската и сръбската църкви пред съдилището на Лионския събор в 1274 година. — В: Избр. произв., 2, 373—384.

[19] Дринов, М. Исторически преглед..., с. 116; Киселков, В. Сл. Патриарх Калистовата грамота от 1355 г. — ДК, 1932, № 50, с. 213; Тъпкова-Заимова, В. Българо-византийските отношения и концепциите за „втория" и „третия" Рим. — StB, 17, 1983, 27—37; Андреев, Й. Търновската книжовна традиция и идеята за Третия Рим. — В: Търновска книжовна школа, 3, 1984, 310—316.

[20] Радченко, К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898, 183—184; Киселков, В. Сл. Цит. съч. Калистовата грамота, за която доскоро се смяташе, че е от 1355 г., вече се датира към 1361—1362 г. — вж. Les Regestes des Actes du Patriarchat de Constantinople. Vol. I. Les Actés des patriarches. Fasc. V. Les Regestes de 1310 à 1376 par J. Darrouzès, A. A. Paris, 1977, 368—369.

[21] Накратко за „дезаропапизма" вж. The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1, 364—365 и цит. лит.; Литаврин, Г. Г. Как са живели византийците. С., 1984, 69—72.

[22] Дуйчев, Ив. Държава и църква в средновековна България. — Родина, 3, 1940, № 2, 90—94; Андреев, Й. Държава и църква в средновековна България. — ТВТУ „Кирил и Методий", 10, 1973, № 2, 371—405; Бакалов, Г. Средновековният български владетел (титулатура и инсигнии). С., 1985, с. 182.

[23] Дуйчев, Ив. Преписката на папа Инокентий с българите. — ГСУ ИФ, 38, 1942, с. 26.

[24] Събев, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. С., 1987, 363—364.

[25] Гюзелев, В. Цит. съч., с. 437.

[26] Петров, П. Историческите основи на Кирило-Методиевото дело. — В: Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963. Сборник в чест на Кирил и Методий, 1963, 88—90.

[27] Дуйчев, Ив. Идеята за приемственост в средновековната българска държава. — ИБИД, 27, 1970, 16—18.

[28] Срв. Петканова-Тотева, Д. Патриотични моменти в старобългарската литература. — В: Въпроси на старобългарската литература, 1966, 37—52.

[29] Каждан, А. Византия: общество и церковь. — Наука и религия, 1968, № 8, 9, 11; Удальцова, З. В. Византия и Западная Европа (типологические наблюдения). — В: Византийские очерки. Труды советских ученых к XV международному конгрессу византинистов. М., 1977, 53—55.

[30] Ангелов, Д. Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV век. С., 1958, 94—95.

[31] Христоматия по история на България. 2. С., 1978, с. 413; Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст., ком. и бел. В. Начев и Н. Ферменджиев. С., 1984, с. 18.

[32] Георгиев, Е. Литература на изостреи борби в средновековна България. С., 1966, с. 81; Ангелов, Д. Богомилството в България. 3 изд. С., 1980, 135—136, 348 сл.

[33] Ангелов, Д. Византия и България (VII—XIV в.). — В: България в света от древността до наши дни, 1, 1979, с. 193.
[34] Например според Бориловия синодик неразкаялите се по време на църковния събор от 1211 г. еретици били „предадени на различни наказания и заточение". Съгласно Житието на св. Теодосий Търновски (втората половина на XIV в.) варлаамитът Теодорит, който имал доста привърженици сред „личните и славни" търновски граждани, бил просто прогонен. В същия паметник за други двама еретически проповедници, богомилите Кирил Босота и ученика му Стефан, се казва, че „благочестивият цар, като видя тяхното безполезно умуване, заповяда да им нагорят лицата с нажежени железа и съвършено да ги изгонят из неговите предели." „Със сладки и кротки думи", а не „със заплашване" Теодосий Търновски успял да върне към „познанието на истината" адамита Теодосий. Пак според Житието на Теодосий Търновски смъртното наказание, което първоначално цар Иван-Александър предвидил за „хулителите евреи", впоследствие било заменено с мъчение. Търновчани обаче в православната си ревност така жестоко пребили единия от двамата осъдени, че той, по думите на житиеписеца, „изригнал мръсната си душа" (вж. Христоматия по история на България, т. 2, с. 341, 367, 370—371, 373).
[35] Данчев, Г. Отношението на Евтимий Търновски към еретическите учения, разпространявани в българските земи. — В: Страници из историята на Търновската книжовна школа, 1983, 35—40.
[36] Гюзелев, В. България и Римската църква. — В: България в света от древността до наши дни. 1. С., 1979, 275—283.
[37] Пак там.
[38] Прохоров, Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. — ТОДРЛ, 23, 1968, с. 99; Мейендорф, М. Ф. О византийском исихазме и о его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. — ТОДРЛ, 24, 1974, 291—305.
[39] Ostrogorsky, G. History of the Byzantine State. Translated from the German by J. Hussey. Revised Edition. Rutgers University Press, 1969, 487 ff.; Runciman, St. The Byzantine Theocracy. Cambridge University Press, 1977, 158—159.
[40] За хода на османското завоевание вж. Матанов, Хр., Р. Михнева. От Галиполи до Лепанто (Балканите, Европа и османското нашествие. 1354—1571 г.). С., 1988, 11—71.
[41] Андреев, Й. Цит. съч., с. 389.
[42] Киселков, В. Сл. Патриарх Евтимий. С., 1938.
[43] Снегаров, Ив. Кратка история..., т. 2, 46—47; Трифонов, Ю. Унищожаването на Търновската патриаршия и заместянето ѝ с автономно митрополитство-ерхиепископство. — СбНУНК, 22—23, 1906—1907, 19—20; Гюзелев, В. Очерк върху историята на град Несебър в периода 1352—1453 г. — ГСУ ФИФ, 67 (1970), № 3, с. 64 сл.
[44] Киселков, В. Сл. Патриарх Калистовата...; срв. Les Regestes... Vol. 1. Fasc. V. 368—369.
[45] Киселков, В. Сл. Патриарх Евтимий, с. 76 сл.; Снегаров, Ив. Кратка история..., 2, с. 48.
[46] Събев, Т. Самостойна народностна църква..., с. 325.
[47] Darrouzès, J. Ekthesis nea. Manuel des pittakia du XIVe siècle. — REB, 27, 1969, p. 40.
[48] Радченко, К. Ф. Цит. съч., с. 190.
[49] Коцева, Е. Евтимиев служебник. Софийски препис от 80-те години на XIV век. С., 1985.
[50] Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съст. и ред. Кл. Иванова.

С., 1986, с. 445. Някои изследователи се съмняват в патриарх-Калистовото авторство на въпросното житие: D a r r o u z è s, J. Les Regestes..., Vol. 1, Fasc. V, p. 369.
[51] Д у й ч о в, Ив. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. — В: Slavia Orthodoxa. Collected Studies in the History of the Slavic Middle Ages. London, 1970, 112—126.
[52] Пак там, 112—117.
[53] К и с е л к о в, В. Сл. Митрополит Йоасаф Бдински и словото му за Св. Филотея. — Българска историческа библиотека, 4, 1931, № 1, с. 184 сл. Срв. Les Regestes... Vol. 1, Fasc. VI. Les Regestes de 1377 à 1410 par J. Darrouzès. Paris, 1979, 190—191 (N 2909).
[54] Стара българска литература. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева. С., 1982, с. 197.

Първа глава

ФОРМИРАНЕ НА НОВО ЦЪРКОВНО СТАТУКВО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ СЛЕД ОСМАНСКОТО ЗАВОЕВАНИЕ

Ликвидирането на Търновската патриаршия

На какъв път би извел Българската църква преломният XIV в., само може да се гадае. Защото бързият ход на османското нашествие се оказал фатален за Търновската патриаршия. Твърде скоро след покоряването на България тя изчезнала от историческата сцена.

В 1393 г. османците превзели Търново. В първите драматични дни и месеци след падането на града именно патриархът бил онази обаятелна и авторитетна фигура, в която покрусеното столично население търсело духовна опора. „Грижеше се как да запази хората незасегнати от варварското погубление, поучаваше, утешаваше, падналите повдигаше, на препъналите се простираше ръка, легналите изправяше, които щяха да паднат, подкрепяше, борещите се похваляваше и към мъжество ги насърчаваше" — с такива думи Григорий Цамблак описва пастирската всеотдайност на Патриарх Евтимий[1]. След не повече от година патриархът бил заточен. Смята се, че той завършил дните си в Бачковския манастир[2].

Изгонването на патриарха се превърнало в „началото на края" и за самата патриаршия. Нейното закриване станало почти безшумно — обстоятелство, което е породило в историческата книжнина най-противоречиви хипотези както за датата, тъй и за причините, предизвикали този акт.

Но какво всъщност знаем за края на Търновската патриаршия? През август 1394 г. константинополският патриарх възложил на изгонения от Молдавия митрополит Йеремия да оглави временно Търновската катедра. На Йеремия се предоставяли всички епископски права, с изключение на това да ръкополага „съпрестолни" архиереи („δίχα μόνης τῆς τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου ἐγκαθιδρύσεως")[3]. На следващата 1395 г. мавровлахийският митрополит все още живеел в Търново („νῦν γὰρ περὶ τὸν Τρίναβον ἐπιδημεῖ")[4].

Известно е и едно недатирано писмо, включено сред документацията на Константинополската патриаршия за 1402 г. В него патриархът подканва неназован по име търновски митрополит да изплати някакъв дълг и го заплашва със санкцията на светските власти. Въз основа на този патриаршески документ М. Дринов приема, че в 1402 г. търновският престол вече бил безусловно подчинен на Цариград[5].

От едно послание на неспоменат по име цариградски патриарх до наследника на охридския архиепископ Матей също се подразбира, че Търновската катедра била подведомствена на Константинопол. Съществуват обаче разногласия около датировката на това послание: Баласчев го отнася към 1410—1411 г., докато Ю. Трифонов определя като terminus ante quem месец март 1416 г.[6]

Обосновавайки правото на обособяване на самостойна Литовска църква, съборът на литовските православни епископи, свикан в Новогродек през 1415 г., се позовава на сръбската и българската църковна практика: „... якоже иже прежде насъ крещений Болгаре и нам сродницы сътвориша, своими епископы поставляше собе първосвятителя. Такоже и сербьского языка епископы разсудившие, яко по правилу есть и по апостольскому уставу, сътвориша собе своими епископи първосвятителя, и даже и доднесь есть..." Вероятно трябва да се съгласим с гръцкия изследовател Тахиаос, че подобно позоваване на българския пример би било напълно лишено от смисъл в случай, че Търновската патриаршия вече е била унищожена[7].

В полза на становището, че Търновската църква не е прекратила съществуването си веднага след падането на Търново и заточението на Патриарх Евтимий, говори и т.нар. „Разказ за българските и сръбските патриарси". В този паметник, датиращ от XV в., се посочва, че и „до ныне" търновският патриарх давал благословията си за поставянето на охридския архиепископ[8]. Разбира се, не е изключено това твърдение да е просто анахронизъм за XV в.

От 1438 г. вече датира едно несъмнено доказателство за зависимостта на Търновската катедра от Цариградската патриаршия: това е подписът на търновския митрополит Игнатий под актовете на униатския Флорентински събор. Игнатий се подписал като „ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Τορνόβου"[9]. Името на търновския митрополит Игнатий стои и под един документ на Цариградската патриаршия от 1451 г., издаден по повод мисията на хуситите във византийската столица[10].

В очевидно противоречие с източниците от първа ръка поствизантийската историография отнася унищожаването на Търновската патриаршия към един малко по-късен период. Например според йерусалимския патриарх Доситей (краят на XVII — началото на XVIII в.) решението за закриване на Българската автокефална църква било взето на поместен събор в Цариград наскоро след завладяването на Константинопол от турците[11]. Тезата за покъсното унищожаване на Търновската патриаршия намира косвена подкрепа в сведенията, които черпим от прочутия труд на немския

хуманист Мартин Крузиус „Туркогрецие" (1584 г.). Както става ясно от бележките на Крузиус, в края на XVI в. споменът за патриаршеското минало на Търновската катедра все още бил пресен: макар и подчинен на „Византийската църква", търновският митрополит се именувал с титлата „патриарх" („Idem Patriarcha nominatur")[12].

На свой ред българската ранновъзрожденска историография (йеросхимонах Спиридон, както и авторите на някои „преправки" на Паисиевата история) застъпва мнението, че Търновската патриаршия е била разгромена по време на управлението на султан Селим, т.е. в началото на XVI в.[13] В акт на Българската екзархия от 11. V. 1872 г. пък се казва, че Търновската патриаршия била закрита от цариградския патриарх Митрофан III в 1570 г.[14] Годината 1570 е склонен да приеме и Иречек, без да се позовава на конкретен извор — „казват в 1570"[15].

При това обилие от противоречиви данни естествено е, че учените са достигнали до различни заключения относно датата на интересуващото ни събитие. Според М. Дринов унищожаването на Търновската патриаршия е станало между 1394 и 1402 г.[16], според Ю. Трифонов — между 1394 и 1416[17], а Тахиаос посочва интервала 1416—1438 г.[18]

Впрочем едва ли днес може да се каже нещо ново и категорично за това, кога точно Търновската катедра се е трансформирала от патриаршия в подчинена на цариградския патриарх митрополия. Най-вероятно това е станало някъде в първата половина на XV в. Възможно е обаче да се поразсъждава още върху причините, довели до това събитие, както и за начина, по който то било осъществено.

Причините, предизвикали преминаването на българите под опеката на Цариградската църква, са получили твърде разнопосочно осветление в нашата и чуждата историография. Така Ив. Снегаров развива теорията, че Търновската, а по-късно и Ипекската патриаршия са били унищожени от завоевателя по политически причини — понеже и двете били държавни църкви[19]. Руският църковен историк Голубински[20], а до известна степен и М. Дринов[21] представят начина, по който Търновската църква е била подчинена на Цариградската, като натиск от гръцка страна. Без да отрича моралната отговорност на Вселенската патриаршия за унищожаването на автокефалната българска църква, Ю. Трифонов изтъква, че в основата на гръцките подбуди лежали предимно икономически съображения. Трифонов обръща внимание и на липсата на съпротива от българска страна, обяснявайки я с покрусата на българите

от турското завоевание, с убеждението им, че българското нежелание за компромиси в недалечното минало е станало причина за последвалите бедствия, както и с естествения стремеж на нашите предци да се приютят под крилото на все още свободния в началото на XV в. православен център на Балканите — Цариград[22]. Според Е. Тахиаос, въпреки че Цариградската патриаршия имала определен интерес от превръщането на Търновската църква в редова митрополия, закриването на автокефалната българска църква не може да се припише единствено на користните намерения на гърците. Интервенцията на Веселенската църква в Търново след 1394 г. се тълкува от гръцкия учен като проява на грижа към овдовялата в църковно отношение България, останала без църковен наставник след заточването на Патриарх Евтимий, а снижаването на Търновската катедра в ранг се възприема като напълно логична мярка (тъй като не било оправдано съществуването на една патриаршия, притежаваща само 3 епархии — в каквото положение била Търновската патриаршия непосредствено преди завоеванието)[23]. Аргументите на Тахиаос се оспорват от Иван Дуйчев, който изтъква егоистичните подбуди и неоправданите според него от канонична гледна точка действия на Константинополската църква спрямо Търновската[24].

Политическата ситуация от края на XIV — началото на XV в., когато Константинопол бил все още свободен, не позволява да допуснем наличието на сговор между Цариградската патриаршия и турците по въпроса за Българската църква. Враждебността между Византия и „агаряните" не дава основание да се мисли, че турските управници сами са поканили Вселенската патриаршия за църковен администратор на българското население[25]. Но даже ако предположим, че турците, следвайки политиката „разделяй и владей", съзнателно са предоставили търновския църковен диоцез на Константинополската патриаршия, то последната очевидно не би могла да се възползва от този „подарък", без да има поне някакво формално оправдание. Унищожаването на една църква, пък макар и църква на народ, който е изгубил политическата си независимост, съвсем не било дребно събитие за онази епоха. И ако подобен акт е бил извършен така тихомълком, без да предизвика някаква по-категорична реакция от страна на потърпевшите и без да бъде съпроводен от какъвто и да било опит за обосновка от страна на печелившите, то възможно е само едно обяснение: извършителите са били твърдо убедени в каноничната правота на своите действия и не са смятали за нужно да се мотивират изрично.

Нека прибегнем до едно сравнение. Четири века по-късно Цариградската патриаршия посегнала и върху други две независими църкви — Охридската и Ипекската. Но тяхното подчинение не минало така безболезнено както при Търновската патриаршия. Константинопол трябвало да положи немалко усилия, за да придаде по-благовиден облик на деянието си. За целта било взето съгласието на епархийски архиереи на двете закриващи се автокефални църкви и били изготвени специални документи, санкциониращи този акт[26]. Ето как закономерно стигаме до въпроса защо на времето си не е била проявена и следа от подобно внимание към Търновската патрирашия.

Прегледът на българо-гръцките църковни отношения от края на XI, та чак до края на XIV в. може да ни даде един-единствен приемлив отговор и той е следният: Константинополската патриаршия не се е чувствала задължена да обоснове легитимността на своите действия, тъй като открай време не е признавала действителната автокефалия на Българската патриаршия.

Най-тежкият канонически аргумент срещу Българската църква било обстоятелството, че тя била създадена с решаващото участие и дори под натиска на светските власти. Още в Дюканжевия каталог се набляга върху това, че първият предстоятел на независимата Българска църква бил признат за патриарх „от царския синклит по повелението на император Роман Лакапин“[27]. Няколко века по-късно, вече по повод учредяването на Търновската патриаршия, византийският историк Георгий Акрополит отново намеква, че византийската отстъпчивост се дължала на чисто конюнктурни съображения. Според разказа на Акрополит търновският архиерей бил провъзгласен за патриарх, тъй като „първенците искаха да изкажат благодарност на българския управител Асен за роднинство и приятелство“[28]. По същия пункт — неканонично светско съдействие — изобличавали Българската църква и двама цариградски патриарси от втората половина на XIV в. Патриарх Калист припомнил, че Търново било издигнато за патриаршия „поради голямата молба и настояване пред намиращия се при нас велик и свещен синод от страна на българския скиптродържец“[29], а патриарх Антоний в 1392 г. укорил Търновската църква, че действала по отношение на Видинската митрополия „със светска сила, съвсем не канонически“[30]. Обвинението за съучастие на светската власт в решаването на църковните проблеми неизменно фигурирало като ефикасно оръжие в идеологическия арсенал на Цариградската патриаршия. Например в синоден акт от 15. V. 1767 г. гневно се заклеймяват онези византийски владете-

ли, които навремето своеволно отделили Охридската и Ипекската архиепископия от общността на Вселенската църква. Незаконосъобразността на тези деяния се изтъква като главен аргумент за връщането на двете бивши автокефални църкви в константинополското лоно[31]. А един век по-късно, когато българите дирят подкрепата на султанското правителство за учредяването на самостойна национална църква, Патриаршията отново ги упреква, загдето разчитат на противоканонично светско съдействие[32]. Никак не било трудно в каноническото право да се открият постановки, които да оправдават недоволството на Константинополската църква от неправомерната светска намеса в уреждането на църковните дела[33]. Съвсем друг е въпросът, че държавната власт в православния Изток многократно е участвала във формирането на нови църковни области и че някои църковни правила допускат такова светско участие[34].

Българската църква не била провъзгласена за патриаршия от един истински вселенски събор — с този аргумент гърците атакували българската автокефалия пред униатския Лионски събор. Тук в скоби ще си позволим да отбележим, че Източната църква признава за вселенски само първите 7 събора и отрича вселенския характер на проведения в Константинопол през 869—870 г. събор, на който била учредена Българската църква[35]. И през следващите столетия Патриаршията продължила да се придържа към становището, че само вселенски събор може да постанови придобиването на църковна независимост. За илюстрация е достатъчно да обърнем поглед към нашата възрожденска история: в 1868—1869 г. Цариградската патриаршия предложила да се свика вселенски събор, който да се произнесе по българския църковен въпрос[36].

В амбициите си за юрисдикция над българските епархии константинополските патриарси били подпомогнати и от т.нар. „теория за пентархията". Тя почивала върху решенията на Халкедонския вселенски събор, който укрепил „предимството по чест" на 5 църкви: Римската и четирите източни патриаршии — Константинополска, Александрийска, Антиохийска и Йерусалимска[37]. Тъкмо на този принцип се позовавал патриарх Калист, когато в споменатото си послание до някои български духовници доказвал, че за търновския архиерей няма място сред пълноценните патриарси: „...по снизхождение биде подарено на търновския [епископ] правото да се нарича български патриарх, но без да бъде причислен, разбира се, към останалите светейши патриарси..."[38] Успоредно с постепенното обтягане на отношенията между Източната и Западната църква след схизмата помежду им (1054 г.) и особе-

но след краха на униатския Фераро-Флорентински събор (1438—1439), на Изток кристализирало мнението, че папата е недостоен да заема място в почетната петица. В края на XVI в. православната църква предоставила „вакантното" място в петорката на новопосветения московски патриарх[39]. Изключителното положение на така оформилата се нова петица било последователно отстоявано в по-нататъшната дейност на Константинополската патриаршия. Така, парирайки опитите на Охридската, Ипекската, Кипърската и Иверската (Грузинската) църква да се титулуват патриаршии, в едно свое окръжно послание от 1693 г. цариградският патриарх Калиник изтъкнал, че само петима от църковните началници са патриарси, а останалите, появили се по различно време по решение на византийските императори или според съборни постановления, нямали право на това звание[40].

Следователно Цариградската патриарашия разполагала с богат набор от каноничноправни аргументи, за да защити позициите си по българския църковен въпрос. Специален акт, легитимиращ закриването на Търновската патриаршия, от византийска гледна точка ще да е бил напълно излишен, тъй като Вселенската църква влизала във владение на епархии, върху които вярвала, че има изконни права*.

От ранните столетия на османското владичество до нас не е достигнал и най-дребният знак за съпротива срещу намесата на Цариградската патриаршия в църковните дела на българите. В оригиналните съчинения на славянските книжовници от втората половина на XV в. няма да открием нищо по въпроса за унищожаването на Търновската патриаршия. Владислав Граматик например споменава, че по времето на пренасянето на мощите на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир Търново било „архиепископия", но не коментира как се е стигнало до това[41]. Съдържанието на религиозните сборници, съставени от български духовни лица през втората половина на XV в., в които наред с произведенията на изтъкнати гръцки автори фигурират и много съчинения на български книжовници, Ив. Дуйчев тълкува като израз на затаен протест срещу духовното господство на Цариградската патриаршия[42]. Тази трактовка звучи малко пресилено. Не разполагаме с

* В свой непубликуван ръкопис изтъкнатият ни медиевист и църковен историк Петър Ников също е застъпвал становището, че липсата на декрет за отменяването на българската независима църква трябва да се обясни с обстоятелството, че Цариградската патриаршия никога не е искала да признае подобна църковна независимост (вж. Л ю б е п о в а, Л. Петър Ников. Жизнен път и научно дело. С., 1986, с. 156).

недвусмислени данни, които да показват недоволството на българите от установяването на константинополската духовна власт. И всъщност това е обяснимо. Едва ли в първите смутни десетилетия след покоряването на България от османците населението се е вълнувало живо от въпроса, кому принадлежи църковната юрисдикция над българските земи. По онова време българите били изправени пред много по-насъщни проблеми — не само как да оцелеят физически, но как занапред да съумеят да се вградят по възможно най-безболезнен за себе си начин в качествено новата обществена ситуация. Пък и промените засягали само върха на църковната пирамида, поради което масата българи не ще да е почувствала осезателно смяната на църковната власт. Не трябва да се пропуска и това, че самата Търновска църква се оголила откъм хора, способни да поемат кормилото ѝ в свои ръце. Всъщност цялата втора половина и особено последните десетилетия на XIV в. могат да бъдат окачествени като време на големия български църковен екзодус. В търсене на по-мащабно поле за изява някои от най-ерудираните и перспективни български духовници напуснали родината си далеч преди падането ѝ под турска власт. Достатъчно е да спомена имената на Киприян, всерусийски митрополит от 1389 до смъртта му през 1406 г.[43], и на племенника му Григорий Цамблак, който започнал духовната си кариера като игумен на Дечанския манастир в Сърбия, по-късно заемал длъжността митрополитски проповедник в катедралата „Св. Йоан Кръстител" в молдавската столица Сучава и завършил живота си като киевски митрополит (1414—1420)[44]. Други, подгонени от инвазията на католиците унгарци в Северозападна България, потърсили убежище в отвъддунавските земи. За величината на българската църковна емиграция на север от Дунав през втората половина на XIV в. достатъчно ясно говори фактът, че едни от най-известните румънски средновековни манастири били основани по онова време от забегнали от България духовни лица: Водица (1372 г.), Тисмана (1378 г.), Нямцу (1392 г.)[45]. Окончателното завоюване на България от османците дало последния и най-силен тласък на „екзодуса". „Тогава архиереите и гражданите трогателно биваха гонени, подлагани по много начини на мъки и злословия" — свидетелства Йоасаф Бдински[46].

Духът на отчаяние и усещането за обреченост, с които била заредена балканската атмосфера в края на XIV — началото на XV в.[47], изглежда, също не били без значение за формирането на една примирителна позиция по българския църковен въпрос. Първи от всички балкански народи, сполетени от ужаса да видят краха на

своята държавност и тържеството на „агаряните", българите особено изпитателно се вглеждат в току-що отминалите фатални събития, като търсят не само чуждата, но и своята вина за станалото. Бог е отнел от българите тяхното царство поради недостатъчното им християнско благочестие и смирение, както и поради високомерието и неспособността на управниците им да си сътрудничат със съседните православни владетели — това е изводът от нерадостния политически самоанализ, който правят съвременниците[48]. Допустимо е падането на Търновското царство да е изиграло ролята на онзи съкрушителен трус, който подтикнал българите да осмислят критично не само грешките си в политиката, но и в църковните дела, чието неправилно водене според тогавашното мислене също можело да бъде причина за „наказание свише". Вероятно тук трябва да търсим генезиса на българското смирение и на доброволния отказ от гордите претенции от близкото минало — Търновската патриаршия да застане редом с Цариградската, а дори и по-високо от нея.

Ако е вярно становището на Тахиаос, че окончателното подчинение на Търновската църква било осъществено в периода 1416—1439 г., струва си да се отбележи, че тъкмо в този период Цариградската църква се оглавявала от един българин — потомъка на Шишмановия род — Йосиф[49]. Възможно е Цариградската патриаршия да е заложила на този избор с оглед на по-лесното приобщаване на българското паство. Между другото Жан Дарузес изказва предположение, че и първият търновски митрополит след 1394 г., споменатият вече Йеремия, не е бил „чист грък"[50]. Изглежда обаче, че българите и сами са били убедени в неизбежността на промяната и че са възприели присъединяването си към Цариград като единствената възможна за момента алтернатива. Пред лицето на иноверната опасност надделявало чувството за християнска общност, а старите противоречия на политическа и етническа основа се измествали на заден план. Така през следващите няколко столетия на Цариградската патриаршия било съдено да се превърне от съперник в покровител на българите християни — роля, която тя изпълнявала кога с по-голям, кога с по-малък успех.

Основни насоки в религиозната политика на Османската империя към православните институции

Отношенията между християнството и исляма имат дълга предистория, започнала векове преди османците* да стъпят на Балканите. Без да проследим, макар и вкратце, еволюцията на тези отношения, едва ли ще успеем да разберем добре принципите, върху които се градяла религиозната политика на Османската империя към православните институции.

Възникнал, за да обедини арабите, от самото си начало ислямът заложил на експанзията като на единственото средство, което можело да предотврати вътрешното разцепление на все още твърде крехката мюсюлманска общност. Чрез призива за свещена война срещу „неверниците" („джихад", „газа") се избягвала опасността от разрушителни вътрешни сблъсъци. Под знамето на свещената война, която трябвало непрекъснато да разширява ислямското царство („дар юл-ислам") за сметка на света на „неверниците" („дар юл-харб"), енергията на номадските арабски племена се насочвала извън границите на Арабия. „А когато вие срещнете тези, които не повярваха, то удар с меч по шията, а когато про-

---

* В 20-те години на XIII в. едно малко огузко племе начело с някой си Ертогрул постъпило на служба при селджушкия султан Алаедин Кейкубад I. След разгрома на Селджушкия султанат от монголите на територията му възникнали множество бейлици. Бейликът на Осман, син на Ертогрул бей, станал ядрото, около което израснала могъщата едноименна империя, обединила през XIV—XV в. малоазийските и балканските земи. Не без основание и в. пашата, и в чуждата литература за обозначаване на представителите на господстващия в империята ислямски елемент се е наложило понятието „османци". От една страна, по този начин се отчита фактът, че мюсюлманската среда в империята не била етнически хомогенна (турска) и че непрекъснато се попълвала с хора от покорените народности (тюрки, славяни и пр.). От друга страна, това обозначение донякъде кореспондира и с нежеланието на самите „османци" от средата на XV в. насетне да се самоопределят като „турци". Ж у к о в, К. А. Об этническом самосознании турок в XIII—XV вв. — В: Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, 132—148. За етногенезиса и националнообразуващия процес при турците вж. Е р е м е е в, Д. Е. Этногенез турок. М., 1971. Несъмнена остава турската или поне тюркската канава, върху която се изграждала по-сетнешната турска нация. Впрочем и самите покорени народи в Османската империя са имали кристално ясно съзнание за етническия облик на своите завоеватели: етнонимът „турци" (гр.τοῦρκοι, слав. тоурци) нерядко присъства в литературата на балканските народи от XIV в. насетне. Ето защо се надяваме, че ако по-долу на места сме заменяли термина „османски" с „турски", това няма да бъде смятано за голяма непрецизност.

ведете великото им клане, то подсилете оковите им“ — повелява Коранът[51].

В отношението си към християните обаче ислямската доктрина била много по-сложна и по-нюансирана от този безогледен и елементарен религиозен фанатизъм, който се прокламирал от теорията за „джихада“. Още в своя зародиш ислямът възприел твърде много, и то съществени елементи, от юдаизма и християнството. Самата монотеистична идея, учението за божественото откровение, изпращано чрез пророци, за ада и за рая, за края на света и за Страшния съд и др., били заемки от тези две по-стари монотеистични религии. В началото на проповедническата си дейност Мохамед дори смятал юдеите и християните за едноверци[52]. Сродството между формиращия се ислям и християнството прозира на доста места в Корана, където за Христовите почитатели се говори напълно доброжелателно, като им се признава възможността за отвъдно спасение[53].

Първоначалната доктринална близост, както и фактът, че в завоюваните от първите арабски халифи страни живеел значителен процент адепти на християнството — това, изглежда, били причините, които предопределили необходимостта от известна религиозна толерантност в новосъздаващия се мюсюлмански свят. Към представителите на онези религиозни общности, които имали кодифицирано писание (а именно такива били християните), ислямът проявявал търпимост, предоставяйки им статута на „покровителствани“ (ахл-ал-зимми). За тази протекция, заключаваща се в гарантирането на една относително широка религиозна автономия, немюсюлманите заплащали с поголовен данък (джизие, харач). Коранът учи: „Воювайте с тези, които не вярват в Аллах и неговия Пророк и не се подчиняват на истинната религия; с тези, на които е изпратено свише писание, докато те не ви дадат откуп със своята ръка, бидейки унижени.“[54] Редица допълнителни дискриминационни положения превръщали „покровителствания“ зимми във второразреден гражданин на мюсюлманското общество. Ислямската традиция е съхранила преданието за договорите, сключени между първите халифи и новозавладените им поданици от християнско вероизповедание. Забраните да се строят нови църкви и манастири в градовете, да се използват черковни камбани, да се носят публично кръстове и изобщо да се афишира по-шумно принадлежността към християнството — всички тези рестрикционни мерки, които фигурирали във въпросните договори[55], станали основни постулати в религиозната политика на всички средновековни ислямски държави.

Най-общо може да се каже, че успоредно с разрастването на мюсюлманско-християнския двубой, който започнал още в 30-те години на VII в. и продължил да набира сила през следващите векове, в ислямската доктрина все повече ескалирали антихристиянските настроения. Така, ако по времето на Първия арабски халифат към зиммите все още се запазвало едно по-специално отношение като към „хора на Писанието", то впоследствие мюсюлманските теолози започнали да приравняват християните към езичниците — атакувала се християнската вяра в божествената Троица, почитането на иконите и др.[56] И същевременно, когато обстановката го налагала, ислямските общества винаги били готови, образно казано, да разхлабят примката около шията на християнските си поданици.

Само ако имаме предвид, че противоречивото отношение към християнството (отношение едновременно на доброжелателство и на враждебност, на толерантност и на нетърпимост) е било генетично заложено в природата на исляма, само тогава бихме могли да си обясним сложните зигзаги в политиката на отделни мюсюлмански владетели или на цели мюсюлмански държави, включително и на Османската империя.

Не бива да се забравя и това, че самият ислям бил твърде неедноролен. Ислямът на тюркските племена, към които се числели и османците, стоял много далеч от ортодоксалния сунизъм* и бил изключително податлив към въздействието на християнската среда. Разликата между ортодоксалния ислям и исляма на малоазийските турци много добре е доловил арабският пътешественик Ибн Батута (XIV в.), който между другото с особено негодувание отбелязва, че в посетените от него места мюсюлманите се отнасяли с голяма почит към просветените християни и евреи[57].

Наследявайки тази сложна и вътрешнопротиворечива традиция, османците я осмисляли по своему и в зависимост от спецификата на политическия момент, съзнателно или не, внасяли в нея необходимите корекции. В началния стадий на своята широко-

---

* Това е правоверният ислям, изповядван в по-голямата част от мюсюлманските страни. Той се оформил още по времето на Омейадския халифат (661—750), утвърдил се при Абасидите (750—1258) и впоследствие бил възприет и в Османската империя. Наред с Корана като основна съставна част на своя свещен закон ортодоксалните мюсюлмани почитат и „сунната" — свещеното предание за делата или пророчествата на Мохамед, което се състои от отделни разкази — „хадиси". За разлика от другото голямо направление в исляма—шиизма —сунитите признават и тачат първите халифи, избрани от мюсюлманската религиозна община след смъртта на пророка Мохамед.

мащабна експанзия в Мала Азия и на Балканите те не само че не робували сляпо на някаква догма, но тъкмо напротив — прилагали „творчески подход" в отношението си към друговерците, като съобразно с обстоятелствата вкарвали в действие ту своята непримиримост на „газии" (борци за вярата), ту пословичната мюсюлманска търпимост към „хората на Писанието".

В 1354 г. войските на Сюлейман, най-големия син на емира Орхан и внук на родоначалника на османската династия Осман, се прехвърлили от малоазийския на европейския бряг и с бърз щурм превзели разрушената от земетресение крепост Галиполи. Пътят към Европа бил открит, но за успеха на следващите начинания се изисквал стабилен тил. Ето защо в малоазийските провинции османските управници провеждат политика на относителна веротърпимост. Или поне такава е изглеждала тази политика в очите на прочутия византийски исихаст Григорий Палама. Взет в плен при Галиполи, Палама бил отведен в Мала Азия, където по желание на емира Орхан взел участие в интересен теологически диспут с мюсюлмански богослови. В хода на диспута опонентите на Палама заявили следното: „Повелителят заповяда да те питаме: Защо ние приемаме Христос и го обичаме и почитаме, и считаме, че той е син на Бога и смятаме майка му за близка до Бога, а вие не обичате нашия Пророк?" На всичкото отгоре те проявили извънредна сговорчивост, като се съгласили с изложената от Палама християнска догма за троичността на Бога, както и с християнската доктрина за вложената у хората свободна воля (последната абсолютно противоречи на ислямския фатализъм). Някои изследователи смятат, че става дума за очевидно неосъществен замисъл да бъде създаден един синкретичен култ, размиващ противоречията между ислям, християнство и юдаизъм, с помощта на който завареното население да се адаптира по-лесно към завоевателите[58].

Но ако по отношение на Мала Азия, която мюсюлманите усвоявали търпеливо още от XI в. и в която през XIV в. ислямът вече си бил извоювал доста солидни позиции, завоевателите можели да си позволят лукса с такъв един ексцентричен експеримент, то подобен либерален подход бил напълно неприложим към Балканите, където ислямът все още не разполагал със свои адепти. Освен това за зла участ на българите османската агресия в техните земи съвпаднала с онзи твърде ранен полуварварски стадий на обществено развитие на нашествениците, когато тепърва съзрявали идеите за трайно установяване в Европа и за формиране на централизирана държава. През втората половина на XIV в. османците гледали все още на плячкосването на вражеските територии повече като на

непосредствена цел, отколкото като на средство за осъществяването на някакъв по-далечен замисъл. Статутът на османски васали, с който между 1371 и 1389 г. се „сдобили" една подир друга малките български държавици (княжествата на Константин Драгаш и на крал Марко в Македония, Търновското царство, Видинското царство и Добруджанското деспотство в Мизия), съвсем не ги спасил от атаките на фанатичните „газии", а само временно уталожил стихията на грабителските походи[59]. Но и след окончателното смазване на българските държавици нашите земи продължили да служат като арена за кръвопролитни бойни действия. Ако към проточилото се близо половин столетие османско завоевание прибавим трусовете от османските династически междуособици от началото на XV в., от неуспешното въстание на князете Константин и Фружин и най-сетне от злополучните два кръстоносни похода от 40-те години на XV в.[60], ще констатираме, че в продължение на близо един век територията на днешна България била изложена на непрестанни масирани удари.

Всичко това естествено имало твърде пагубно отражение върху структурите на православната църква. По-представителните християнски храмове били своевременно конфискувани и обръщани в джамии. Едва ли съвременникът на Патриарх Евтимий, споменатият вече Йоасаф Бдински, е хиперболизирал кой знае колко бедите, сполетели Търновската църква, когато възкликва. „Съжалявам те, о църкво, съжалявам те поради това неочаквано разорение! На тебе говоря, търновска славо! От каква на каква се превърна! Тогава в непристъпната светая светих влязоха нозете на нечестивите; тогава се изпълни и казаното някога от Господа: „Когато видите мерзостта на запустението да стои на свето място." А свещеници, уви! и люде, и множество тълпи страдаха на открито: те нямаха нито молитвени домове, нито пък се ползваха — подобно на нечестивите — от законни правдини."[61]

Веднага обаче прави впечатление, че последиците от османското завоевание не били еднакво катастрофални за всички земи, населени с българи. В най-значителна степен своето църковноисторическо наследство съхранили югозападните територии, поголямата част от които се намирали под църковното ведомство на Охридската архиепископия. Достатъчно е само да разгърнем прочутия документален сборник на Йордан Иванов „Български старини в Македония", за да се убедим във внушителния брой християнски храмове, оцелели след османското завоевание[62]. Кое е повлияло за очебийно по-благоприятното третиране на Македония в сравнение с Мизия и Тракия? Може би това е било старото съ-

перничество между вече „опитомената" Охридска архиепископия и Цариградския престол, който през първата половина на XV в. символизирал все още свободния християнски свят на Балканите? А може би по-внимателната политика спрямо Охридската архиепископия се е дължала донякъде на желанието на завоевателите да си осигурят по-стабилен подстъп към онези още непревзети сръбски и албански територии, които спадали към Охридския диоцез.[63]

Но ако всичко това са все пак само предположения, сигурно е едно: докъм средата на XV в. османците не притежавали еднотипна и ясна концепция за взаимоотношенията си с християнските църкви на Балканите.

Преломът настъпил след завладяването на Цариград. С приключването на тази важна операция османските султани придобили самочувствието на истински имперски господари — наследници на византийските владетели, а едновременно с това все по-сериозно започнали да се замислят върху нуждата от омиротворяването на изтерзаните от завоеванието земи. Средата на XV в. бележи известно успокояване и спад на войнстващия ислямски фанатизъм, което намерило отражение и в църковната сфера. По думите на съвременника Димитър Кантакузин по онова време монасите вече се радвали на пълно спокойствие — „инокомъ въсака свобода бѣ и отради наслаждахоу сѣ"[64].

През втората половина на XV в. били положени основите на трайната регулация на положението на християнската църква. През януари 1454 г., едва няколко месеца след превземането на Константинопол и след пренасянето там на османската столица, с благословията на самия султан Мехмед II цариградският патриаршески престол бил зает от Генадий Схоларий — отявлен антиуниат, чиято враждебност към католическия свят се оказала фактор с огромно значение за поставянето му на този ключов пост. Описвайки патриаршеската интронизация, протурски настроеният хронист Критовул, както и самият Схоларий в своята кореспонденция твърдят, че султанът почел новия патриарх с щедри дарове. Днешните историци тълкуват термина в смисъл на привилегии[65]. В една късна преработка на хрониката на Сфранзес пък се казва, че султанът предоставил на Схоларий писмени разпореждания (προστάγματα ἐγγράφως), чрез които на патриарха и на неговите наследници на цариградския престол се гарантирало правото несмущавано да изпълняват задълженията си и да бъдат освободени от данъци и такси[66]. Дали става дума за персонален документ от типа на по-сетнешните берати, или за документ с по-

кардинално значение, узаконяващ самата институция? Първият вариант е много по-вероятен, тъй като отговаря по-пълно на османските представи за начина на организация на религиозния живот — имаме предвид това, че ислямът не познава централизираната религиозна структура (църквата). Така или иначе, несъмнено остава, че именно при Мехмед II Завоевател били набелязани поне в най-общи линии контурите на онзи модел, по подобие на който по-нататък щял да се формира статутът не само на Константинополската патриаршия, но и на другите автокефални църкви в османската държава.

На практика църквата се оказала доста удобна за новата власт институция. Тя не само че споделяла отрицателното отношение на завоевателите към католическия Запад — основния стратегически съперник на Османската империя за векове напред, но и представлявала един готов административен механизъм, който можел да бъде рационално използван от новата власт с оглед събирането на някои данъци, довеждането до знанието на населението на някои управленски решения и пр. Църквата притежавала стройна организация, чиито канали достигали и до най-незначителните населени с християни места. Следователно тя можела да послужи като инструмент за по-бързото и по-лесно включване на християните в новата ислямска държава[67]. Поради тези причини, а и в съгласие с принципа, че ислямът е предназначен преди всичко за регулирането на отношенията между мюсюлманите, османската власт допуснала съществуването на доста широко християнско самоуправление, в което Православната църква играела ръководна роля.

Правомощията на църквата намерили официално признание в патриаршеските, митрополитските и епископските берати. Тези документи, издавани от султанската канцелария по повод назначаването на нов архиерей, уточнявали статута не само на висшето духовенство, но на практика и на самата църковна институция в рамките на османската политическа и социално-икономическа система. В църковната компетенция били оставени въпросите на християнската религиозна дисциплина, както и семейно-брачните дела на християните. Материално църквата била осигурена от държавата чрез низ от данъци, които нейните собствени християнски пасоми били длъжни да ѝ плащат. Чрез бератите на висшия православен клир бил гарантиран определен финансов и съдебен имунитет[68]. Освен че било задължително за всеки нов владика да си издейства нов берат, категорично било и изискването всички берати да се подменят при възкачването на нов султан на османския престол.

Така чрез системата на бератите държавата получавала възможност да контролира пряко избора на архиереите и да упражнява твърд надзор (стигащ понякога до груб натиск) върху църквата. Митът за управленската самостоятелност на православните църкви в Османската империя (който впрочем има все по-малко поддръжници сред учените) се развенчава още повече, като се вземе предвид и фактът, че архиерейският берат се добивал чрез ходатайството на висши османски чиновници и, разбира се, срещу солидно заплащане[69].

Нека още веднъж да подчертаем, че до ден-днешен не е известен, а и едва ли е съществувал специален нормативен документ, излязъл от султанската канцелария, в който свободите на Православната църква да са ѝ потвърдени именно в качеството ѝ на институция. Напротив, правата на църквата като учреждение били отъждествявани с ония, които милостиво се отпускали на всеки отделен архиерей в издавания по случай встъпването му в длъжност берат. Иначе казано, църковната юрисдикция била „персонифицирана“[70] и не почивала върху някакви сигурни правови гаранции на институционално равнище.

Църквата не можела да бъде доволна от един статут, регламентиран по толкова половинчат начин. Ето защо никак не е чудно, че още в началото на XVI в. виждаме църквата да прави опити да закрепи своите и на собствените си пасоми права, като им придаде характер на ненарушими и осветени от османската старина принципни положения. Изфабрикувана била например легендата за някакъв договор, сключен между константинополското население и завоевателите още по времето на Мехмед II. В „Патриаршеската история“ (1578 г.) се разказва, че в 1537 г. била издадена фетва, последвана от султански ферман, според назначенията на които християнските църкви трябвало да бъдат разрушени и преобърнати в джамии. Тогава патриархът, приятелски посъветван от великия везир, заявил пред Дивана, че подобно нещо е недопустимо, тъй като Константинопол не бил превзет насилствено, а се предал доброволно при определена договореност (което очевидно влиза в противоречие с историческата истина). Когато от патриарха поискали да представи писмено свидетелство, отразяващо свободите на християните, той не могъл, като се оправдал, че документът бил изгорял. Каузата на християните била спасена със свидетелските показания на двама еничари на преклонна възраст, които услужливо потвърдили казаното от патриарха в качеството уж на очевидци на събитието[71]. Близо два века по-късно същото, макар и в леко изменен вариант, ни поднася в своята „История“ молдовският принц Дмитрие Кантемир[72].

След превземането на Цариград успоредно с регулирането на правното положение на християнските църкви били положени и трайните основи на новия им икономически статут. Оформила се данъчна система, която с известни дребни видоизменения функционирала чак до края на османското владичество.

Църквите били натоварени с два основни данъка — пешкеш и харач. Те се внасяли в специално учредената при Високата порта канцелария по верските въпроси (Episkopos Kalemi). Първият данък представлявал задължителният дар, който трябвало да бъде поднесен на Портата при встъпване в сан на нов архиерей и без който получаването на владишки берат било невъзможно. За въвеждането на пешкеша християнската традиция обвинява цариградския патриарх Симеон I (1472—1475), който пръв си послужил с подкуп, за да заеме патриаршеския трон[73]. Османистите обаче виждат в пешкеша една стара тюркска традиция[74]. Веднъж въведен, пешкешът откривал поле за търговска надпревара с патриаршеския престол и сумата му непрекъснато нараствала[75]. С течение на времето бил установен пешкеш и за отделните епархии — той се определял съобразно големината на епархията, а вероятно и съобразно нейния ранг в йерархията на епархийските катедри[76]. Неясен остава смисълът на споменаваното в архиерейските берати „мирие“ — дали това е друго название на годишния данък харач[77], или някакъв различен от харача, трети данък[78]. Данъчният гнет върху църквата бил отчасти компенсиран чрез данъците и таксите, които християнските пасоми били задължени да ѝ дават. В бератите е фиксирана стойността само на патриаршеския и митрополитския данък. Същевременно размерът на повечето църковни вземания (сумиите за „брачно право“, таксите за четене на молитви за мъртвите, таксите от чудотворни извори и от манастирските панаири, както и различните „помощи“) се определяли произволно от църковните власти[79].

Но ако във финансовото третиране на отделните автокефални православни църкви бил установен принципно еднакъв подход, не така се развили нещата при манастирите, които представлявали относително самостоятелни църковни единици. В годините на завоеванието към манастирите се прилагал принципът „разделяй и владей“. Склонните към компромис с новата (и дори с бъдещата!) власт били толерирани. Така в 1372 г. със специален ферман Мурад I гарантирал на монасите от манастира Продром (около Серес), че няма да бъдат взети като пленници и че ще се запазят привилегиите и имуществата им. Знаменателно е, че този султански акт бил с цяло десетилетие по-ранен от превземането на Серес от осман-

ците. Обещанието било спазено, а в началото на XV в. манастирът дори получил тимар[80] (малко условно владение, чийто държател бил длъжен да участва по време на война в спахийското опълчение). Въвеждането на манастирите в несвойствената за тях роля на тимариоти е показател за гъвкавостта, проявена от османската власт в третирането на монашеските обители, особено на тези, които били във все още недокрай усвоените или гранични за империята територии.

През XVI в. манастирите „спахии" изчезнали[81]. Османската власт вече била достатъчно укрепена и побързала да им отнеме даруваните в предходния период небезопасни привилегии. Постепенно мнозинството от балканските манастири — от най-големите до най-незначителните — били зачислени като приходоносни обекти към османските ленни владения и били натоварени с изплащане на полагаемите се за раята данъци. Успоредно с това започнали да отпадат и данъчните облекчения за монасите. Но както ще можем да се убедим от конкретните примери, събрани в следващата глава, тенденцията към унифициране на статута на манастирите така и не могла да се реализира докрай. Чак до края на изследвания период положението на всяка една обител си останало строго индивидуално.

Определено може да се твърди, че „началният старт" на всеки манастир по време на завоеванието играел решаваща роля за посетнешната му съдба. Онези, които разполагали с фермани, издадени от първите султани, имали повече шансове да оцелеят, въпреки че и те, както и останалите манастири, периодично страдали от насилията на местните мюсюлмани. За разлика от обикновените манастири притежаващите фермани в критични моменти можели да разчитат на благосклонната намеса на централната власт. Най-добра илюстрация на този извод читателят ще намери в сбирката от турски документи на Рилския манастир: огромна част от тях са издадени от султанската канцелария с цел да защитят (друг е въпросът доколко успешно) старите правдини на манастира от неправомерни посегателства[82]. Колкото и безцеремонно от една по-глобална гледна точка да подхождали завоевателите към християнските институции и колкото и драстично да орязвали старите им свободи, не може да не се признае, че все пак се запазвала известна приемственост с миналото. Рилският манастир например и през XVI в., а и през следващите столетия притежавал села и местности, които се споменават още в цар-Шишмановата грамота от 1378 г.[83] Тъкмо в контекста на този континуитет може да се разглежда практиката в ранните робски столетия да се фалшифицират дарствени хрисовули на средновековните християнски вла-

детели (български, сръбски или византийски). Подправени грамоти са оставили Зографци, Хилендарци, монасите от атонския манастир Кутлумуш, братството на несебърския манастир „Св. Никола“[84]. Едно от възможните обяснения е, че освободителните хрисовули отпреди завоеванието не са били без юридическа стойност за новите господари. Затова по-предприемчивите манастирски братства побързали да се подсигурят с такива документи и да гарантират владенията си.

* * *

Проблемът за взаимоотношенията между Християнската църква и иноверната власт има една друга особено важна страна — свободата на религиознокултовия живот и на култовото строителство.

Изказвани са най-разнообразни мнения за религиозната политика на Османската държава. Едни учени смятат, че на християните в империята е била предоставена значителна религиозна свобода[85], други — че тази свобода е била съвсем илюзорна[86]. Трети заемат компромисна позиция[87]. В посветената на въпроса историческа книжнина стабилно място си е извоювал терминът „религиозна толерантност“ като характеристика на вероизповедната политика на Османската империя. Най-добре може да се вникне в смисъла на употребата на това понятие, ако се прибегне до съпоставка с политиката на Католическата църква към другите вероизповедания през Средните векове. Испанската реконкиста, гоненията срещу евреите и протестантите, фанатичната религиозна ревност на Инквизицията — ето една адекватна база за сравнение, на фона на която в Османската империя действително царяла известна религиозна търпимост[88].

Какви били нейните конкретни параметри? Религиознокултовата практика на християните в Османската империя била строго ограничена по такъв начин, че да дразни във възможно най-малка степен ревностните мюсюлмани. Често благочестието на мохамеданите било смущавано даже от най-невинни християнски изяви. Така в султанска заповед от 1560 г. до кадията на Неврокоп се взема присърце оплакването на местните мюсюлмани, които протестирали, че в петъчните дни (свещени за мюсюлманите) в християнския храм се извършвала служба, а отгоре на всичко християните богомолци лазарували и с това дразнели „правоверните“[89].

Един традиционен пасаж от митрополитските берати предълно ясно осветлява ежедневното разминаване между гарантираните

на книга свободи и реалното им потъпкване. Ето какво се казва там: „Да не се пречи на митрополитите и свещениците да четат Евангелие в своите къщи, без да възвисяват гласа си. В такива случаи държавните чиновници нямат право да ги безпокоят и да им казват: „Вие служите черковна служба в една от стаите на жилището ви, четете Евангелие, окачвате кандило, палите свещи, поставяте икони, окачвате завеса, горите и кадите тамян и държите в ръцете си жезъл. По тоя повод, ... да не биват обезпокоявани митрополитите противно на шериатските постановления и ... да не се допущат насилия и издевателства от страна на мирмираните и други държавни чиновници противно на височайшия берат, като им се искат пари..."[90]

Самият Коран постановявал, че „няма насилие в религията"[91]. Но на практика отстъпления от този принцип се извършвали непрекъснато. Те особено зачестили през втората половина на XVI и през XVII в.

В средата на XVI в. Османската империя навлязла в своя зенит. След завладяването на Сирия, Палестина, Ливан, Западна Арабия, Египет и Ирак за пръв път от създаването си тя разполагала със стабилно мюсюлманско мнозинство[92]. Това създало още по-благоприятна психологическа атмосфера за утвърждаването на исляма. Надигнала се вълна от помюсюлманчвания (между другото, оправдано или не, българската летописна традиция свързва тъкмо имената на султаните Селим I (1512—1520) и Сюлейман Великолепни (1520—1566) с първите масови помохамеданчвания в българските земи)[93].

От края на XVI в., успоредно с намаляването на военните успехи на Османската държава, нараснали затрудненията ѝ от вътрешен характер. Затова все по-често дворът се насочвал към религията като към средство за консолидация на империята. „Свещената война", която по принцип трябвало да се води с „външните", все още непокорени „неверници", обръщала острието си в обратна посока. Като последица от военните несполуки срещу „неверниците", обитаващи земите извън границите на империята, религиозната агресивност на мюсюлманското население търсела отдушник в самата империя[94]. Симптоматично е намерението на султан Мурад IV (1623—1640) да наложи мохамеданството повсеместно из своите владения[95]. Този султански план, разбира се, останал нереализиран — освен че бил практически много трудно осъществим, той заплашвал да нанесе непоправими щети на държавната хазна, много висок процент от постъпленията в която идвал от джизието (поголовния данък, събиран само от немюсюлманите)[96].

Във всеки случай атмосферата през XVI—XVII в. несъмнено способствала за разрастването на ислямизацията във всички балкански провинции на империята, в това число и в българските земи[97]. Огромната част от помюсюлманчванията се извършвали под диктовката на косвената принуда. За да се отърват от високите данъци и от унизителните ограничения, съпътстващи християнина на всяка крачка, за да променят в по-благоприятна посока обществения си статус, мнозина приели исляма, без върху тях да е упражнен пряк натиск[98].

Но фактът, че тези т.нар. „доброволни" помюсюлманчвания били широко разпространени, не означава, че бруталното насилие нямало място в религиозния живот на покорените земи. Напротив, ислямът непрекъснато афиширал възможностите си за безпрепятствено потъпкване на гарантираните на книга християнски свободи.

В едни случаи тази линия на насилие се провеждала пряко от централната власт. Класически пример е периодичното набиране на рекрути от християнски момчета за попълване редовете на еничарския корпус. Тези момчета, както е добре известно, били задължително помюсюлманчвани[99].

В други случаи централната власт не провокирала сама, но и не пречела на изблиците на ислямския религиозен фанатизъм. А подобни прояви зачестявали в периодите, през които османската държава водела „свещена война" с някоя от европейските сили[100].

В трети случаи пък самата централна власт смятала „инициативността" на мюсюлманите за прекалена, но не можела да ѝ противодейства ефективно. Например в протоколите на видинския кадийски съд от 24. X. 1728 г. е отразено оплакването на християните от града срещу местните мюсюлмани, които на Великден „изловили всички заварени вън от домовете им иноверци от раята и почнали да ги тормозят, заявявайки, че насила ще ги потурчат". Тъй като стореното от видинските мохамедани противоречало на „свещения шериатски закон", провинилите се били повикани пред кадията и в тяхно присъствие било огласено съдържанието на специален султански ферман, с който им се забранявало да издевателстват над раята. Призованите обаче с нищо не показали, че се чувстват виновни. Тъкмо обратното — те гордо обявили, че „в нашия град, от покоряването му насам, в деня на кяфирския празник на червените яйца (Великден — б.а.) мюсюлманите по стар обичай устройват увеселение с илюминации, като потурчват по един момък от кяфирското население"[101]. Също на Великден в градовете Бер и Воден мюсюлманите дебнели да хванат някой християнин, за да го обрежат. Забравяйки повелята на Корана, че „няма насилие в

религията", известният османски пътешественик от XVII в. Евлия Челеби квалифицира тази практика като „един добродетелен стар обичай" и като „чудесна традиция"[102].

Но не би трябвало да оставаме и с впечатлението, че издевателства от този род са били едва ли не ежедневие в Османската империя. Изтъкнатият немски протестант Стефан Герлах, който прекарал няколко години от живота си в Османска Турция и комуто науката дължи едно от най-достоверните описания на Османската империя от втората половина на XVI в., казва дословно следното: „Трябва да се отбележи особено голямата свобода на гърците при тяхното богослужение. На техните големи празници, а те са дванайсет, както жени, така и мъже отиват около полунощ или преди това в черквите, там пеят, четат и се молят и турците не им причиняват никакво зло..."[103] Тези изявления на немския пътешественик, които безусловно са базирани най-вече върху наблюдения от столицата Цариград, освен всичко останало подсказват и това, че религиозната политика на империята спрямо раята християни е носела и силна локална окраска.

Упражняването на християнския култ било неразривно свързано с необходимостта от съответни културни сгради. Четирите основни сунитски правни школи не били напълно единни по въпроса за строежа на християнски храмове. И четирите школи се съгласявали, че на мюсюлманска територия християни и евреи нямат право да строят нови молитвени домове в градовете и в големите селища, но ханифитите (а именно тази правна школа господствала в Османската империя) все пак позволявали това да става на определено разстояние от външните очертания на града[104]. Не съществували формални пречки за ново културно строителство в помалките населени места или в пустинни местности.

Разполагаме с неоспорими доказателства за ново християнско културно строителство (не твърдим, разбира се, че това било широко разпространено явление). А ето и един пример. Макар според фетви на шейх-юл-ислямите Али Ефенди (втората половина на XVII в.) и Абдулах Ефенди (началото на XVIII в.) издигането на нови църкви да било разрешено само там, където не живеят мюсюлмани[105], в началото на XVIII в. била построена църква именно в Татар Пазарджик — град с подчертано мюсюлмански облик, при това основан от завоевателите[106]. В интерес на истината сме длъжни на кажем, че опитите на християните да заобиколят строгите султански разпоредби и шериатския закон и да издигнат свой храм на място, където преди не е съществувала църква, обикновено пропадали. В кадийските регистри намираме доста документи, в които

централната власт, сезирана от локалните власти или от местното мюсюлманско население, нареждала да се проведе разследване и в случай на незаконно строителство християнският храм да бъде съборен[107]. За нас обаче е важно, че понякога христолюбивите начинания на българите все пак се увенчавали с успех. Самите османски документи ясно показват кое е било онова „чудодейно" средство, което карало компетентните местни власти отвреме-навреме да си затварят очите пред подобни незаконни от гледна точка на шериата християнски инициативи: това бил подкупът[108]. И самите местни господари били заинтересовани да избягват конфликтите с подвластната си рая, поради което не само че не препятствали новото християнско строителство, но даже в някои случаи го улеснявали. Съгласно един документ от XVIII в. например жителите на с. Апостол, Ениджевардарско (около дн. Янища, в Гърция) започнали масово да се преселват в съседното село, където имало хубава църква. По този начин те принудили бея на своето село да им съдейства за получаването на разрешително за строеж на нов храм[109].

Що се отнася до поправката на църквите, ханифитската школа я допускала, стига християнският храм да не се издигал на изконна ислямска територия. Ако обаче при възстановяването на храма християните дръзнели да надхвърлят старите размери дори минимално, те подлежали на висока глоба, а сградата трябвало да бъде разрушена[110]. Но дали поради получен солиден подкуп или просто поради недоглеждане надстройките или разширенията на християнските храмове понякога оставали безнаказани. Неоспорим факт е например, че напук на всички шериатски забрани за времето от края на XV до началото на XVII в. църквата „Рождество Христово" в Арбанаси е увеличила площта си почти двойно[111].

Доста грижи създавала на християните и самата правна процедура около издействането на разрешително за ремонт на църква. Ако в едни случаи е било достатъчно позволението на местния шериатски съд[112], в други се изисквало енорията да се сдобие и със специален султански ферман. Изглежда, че през XVIII в. тъкмо „височайшият ферман" се налага като задължителна форма за черковно „разрешително"[113]. Подновяването на християнска църква, която се намирала в съседство с мюсюлмански домове, било трудно, ако не и невъзможно. В прошенията си до кадията молителите често изрично изтъквали, че селището им е християнско и че в него не се извършва мюсюлмански обред[114]. Още по-големи били пречките, когато в близост до църквата имало джамия — заинтересованите мюсюлмани търсели всевъзможни поводи, за да премахнат културната сграда на друговерците. И за да не сме голословни, нека

си послужим с една конкретна илюстрация, почерпана от султанска заповед от 1692 г. с адресат кадиите на Балчик и Силистра. Тя била издадена по повод жалба на каварненските мюсюлмани от християнските им съграждани. Каварненските „иноверци", се казва в заповедта, претендирайки, че от старо време имат черковно място, издигнали свой храм в съседство с джамията. Впоследствие според издадената „висока заповед" тази църква била срината до основи. Упоритите каварненци обаче не се примирили и отново издигнали своята църква, „противна на шериата". В заключение се нарежда въпросът да се проучи детайлно и ако църквата действително е новопостроена, да се събори[115].

Като не можели да наберат необходимите средства или да преодолеят съпротивата на враждебното мюсюлманско обкръжение, християните намирали изход, черкувайки се в някой обикновен дом. В митрополитските берати от XVIII—XIX в. често се явява един пасаж, който позволява използването на някоя стая от попската къща за нуждите на християнското богослужение[116].

И до ден-днешен не са стопроцентово ясни прилаганите от османците критерии за подбор на онези християнски храмове, които били преустроени в джамии. Известно е, че насилственото изземване на християнски църкви е имало място не само в годините на завоеванието, но и през следващите векове. Така през XV в. митрополитската църква „Св. Георги" в София все още била християнско притежание — в нея през 1469 г. намерили временен приют мощите на св. Иван Рилски. През следващото столетие обаче бившият митрополитски храм е вече джамия (според Стефан Герлах храмът е бил заграбен някъде около 1538 г.)[117]. По обясними причини в джамии били обръщани преди всичко най-внушителните християнски светилища: софийската църква „Св. София", голямата базилика „Св. София" в Охрид, търновската църква „Св. Четиридесет мъченици" и др.[118] Някои изследователи са склонни да мислят, че начинът, по който било превзето съответното населено място, е имал определящо значение с оглед по-сетнешната съдба на християнските културни постройки. Не без основание се смята, че в завоюваните със сила градове християнските храмове са били изложени на много по-голяма опасност от разрушаване или конфискация, отколкото в селищата, които се предали доброволно[119]. Невъзможно е обаче да се открият някакви стриктни норми, регулиращи поведението на османците в тази сфера. Или най-малкото, ако ги е имало, тези норми не са били съблюдавани. Например нито в бившата византийска столица Цариград, нито пък в нашето Търново християнските храмове били подложени на поголовен по-

гром, въпреки че и двата града са превзети със силата на оръжието. Това положение, по всичко личи, не се нравело на най-ревностните последователи на исляма. В началото на XVI в. улемата* подела кампания за разрушаване на константинополските храмове. И само обстоятелството, че вселенският патриарх успял да се сдобие с фалшивите показания на няколко възрастни еничари, че градът се е предал доброволно, спасило цариградските църкви[120]. Може би същото желание да се „изчисти" противоречието между предполагаемата норма и далеч по-либералната практика е подтикнало османския хронист Нешри (края на XV — началото на XVI в.) да застъпва версията, че и Търново се е предало доброволно[121].

Впрочем, да не забравяме, че петвековната ислямска религиозна дискриминация естествено е довела до някои преувеличения или деформации на историческата истина и от страна на християнската традиция. Не бива безрезервно да се доверяваме на всички предания, които разказват, че в основата на местните джамии лежат руините на стари християнски култови сгради. Например археологическите проучвания опровергаха легендата, че голямата джамия, построена от емира Фируз бей в Търново през 1453 г., е била издигната върху основите на църквата „Св. Петка"[122].

Строените през османско време църкви били предимно ниски и малки еднокорабни базилики. Напоследък се налага една корекция на популярното схващане, че те били нарочно потулвани и наполовина скривани в земята, за да не провокират гнева на поробителя. „Вкопаването", което отчитаме днес, смятат археолозите, е резултат от естественото повдигане на околния терен с течение на времето, а не преднамерено търсен от строителите ефект[123].

Но завоевателите имали множество други начини да подчертаят превъзходството на исляма и да унижат християнския култ. Именно такъв ефект имала забраната на камбаните, този характерен атрибут на християнския храм, който през XIII—XIV в. бил масово възприет и в българските църкви. В края на XV в. немският рицар Арнолд фон Харф наблюдавал как в Одрин турците изливали топове от стотиците претопени камбани[124]. И сигурно няма да сгрешим, ако предположим, че в това се влагал и някакъв символичен смисъл: от останките на християнското „духовно оръжие" завоевателите изковавали оръжието на бъдещите ислямски военни

---

* „Ученото съсловие" в мюсюлманските общества. Неговите представители (кадиите, мюдерисите, шейх-юл ислямът и др.) съчетавали функциите на държавни администратори, юристи и богослови. Подробно за улемата вж. U z u n ç a r ş, I. H. Osmanlı. Devletinin Ilmiye Teşkilâtı. Ankara, 1964.

победи. Така или иначе за цели няколко века църковните камбани замлъкнали, за да бъдат въведени отново в употреба през XIX в., след издаването на двата големи реформени акта на Високата порта — Гюлханския хатишериф и Хатихумаюна. А дотогава християните си служели с клепала вместо с камбани. Дори на Атон дървени клепала, а не камбани, приканвали монасите към молитва[125].

* * *

Политиката на османската власт към Християнската църква във всички свои аспекти — правен, финансов и култов — варирала в зависимост от конкретните държавнополитически нужди и се влияела от специфичните условия на всеки регион или населено място. Ако се приеме, че идеята за „свещена война срещу неверниците", от една страна, и ислямският модел за протежирания статут на „хората на писанието", от друга страна, са основните опорни точки на класическата ислямска доктрина, може да се каже, че в отношението си към християнските религиозни институции османците се люшкали между тези два колкото на пръв поглед взаимноизключващи се, толкова и в известен смисъл взаимнодопълващи се ислямски постулати.

Промени в църковната география на българските земи през периода XV–XVIII в. (епархийска система, енорийска и манастирска мрежа)

През по-голямата част от разглеждания период духовната юрисдикция над българското население се осъществявала от 3 автокефални православни църкви: Цариградската, Охридската и Ипекската.

Всъщност контурите на това църковно макроделение започнали да се очертават още през XIV в. — време, когато Балканите изживявали закономерната за всички средновековни европейски общества криза на централизирания тип държавност, време на изтощителни вътрешнобалкански борби, в които участвали както отломките от предишните могъщи държавни образувания, така и изникващите с шеметна бързина на тяхно място нови дребни феодални княжества. И понеже става дума за православни, т.е. за „цезаропапистки" страни, никак не е изненадващо, че политическото преструктуриране почти автоматично водело след себе си и до съответни промени в църковната юрисдикция.

Политическият разпад на монолитната българска държава бил съпроводен с масово отпадане на епархии от Търновската патриаршия и присъединяването им към Цариградската. В предходните страници вече стана дума за завоеванията на Константинополската църква в Северна България и Причерноморието. Към тези цариградски завоевания със сигурност можем да добавим още Софийската и Пловдивската епархия: с решение на Константинополския синод от 1371 г. на видинския митрополит била поверена епархията на Триадица (София)[126]; от същата година датира и един акт, с който Вселенската църква дава на пловдивския митрополит мандата на екзарх и правото да упражнява патриаршеска юрисдикция на своя територия[127]. Що се отнася до югозападните български земи, над които за близо двувековното си съществуване Търновската църква така и не успяла трайно да сложи ръка (изключение прави може би само Велбъждката епископия), за тях си съперничели Ипек, Охрид и Цариград. През първата половина на XIV в. тези територии попаднали под сръбско господство, а значителна част от тях била включена и в обсега на Ипекския диоцез. С разпадането на Душановото царство (1331—1355) обаче Ипекският диоцез също като Търновския започнал да се топи. И тъй както отцепилите се от Търновска България нови политически формирования бързали да се еманципират в църковно отношение от Търновската патриаршия, така и възникналите в Македония през втората половина на XIV в. самостоятелни малки държавици напускали една подир друга лоното на Сръбската църква, подчертавайки по този начин независимостта си от бившата метрополия. Например около 1368 г. в името на подобряването на отношенията си с Византия новият серски владетел Йоан Углеша откъснал от Ипекската църква Серската митрополия и я придал под ведомството на Вселенската патриаршия[128]. Приблизително по същото време, смятат някои изследвачи, братът на деспот Углеша — „крал" Вълкашин, който господствал над Скопската област, отделил Скопската епархия от Ипек и я подчинил на Охридската архиепископия[129].

Но трансформациите в епархийската мрежа през втората половина на XIV — началото на XV в. не следвали само логиката на вътрешнохристиянските противоречия. Външният фактор в лицето на османските нашественици също влияел, пряко или косвено за извършващите се изменения в църковната макроструктура.

Устремното османско настъпление разстроило нормалния ход на църковния живот както във вече завладените, така и в непосредствено застрашените от турците територии. Някои архиереи,

като например серският митрополит Матей, били взети в плен (1383 г.)[130]. Други пък нямали достъп до своите катедри и предпочитали или да ги управляват от Константинопол, или да се сдобият с разрешение от Вселенския патриарх за временно преместване на епархийското седалище в някое все още свободно от турско присъствие селище. Така след превземането на Виза от турците (1368 г.) седалището на тамошния митрополит било прехвърлено в Несебър. Четири години по-късно, подгонен от турската опасност, в Несебър се преместил и архиепископът на Маронея, а тронът му бил подчинен на несебърския митрополит[131]. От Агатополис (дн. Ахтопол) управлявал известно време своята епархия новият одрински митрополит, избран в 1389 г. в Константинопол на мястото на пленения от турците предишен одрински архиерей[132]. На мисълта за множество ованкантени през този период катедри навежда един документ от архивите на Цариградската патриаршия, датиращ от 1400 г., с който на митрополита на Хераклея се давали права на патриаршески екзарх на цяла Тракия, Македония и на Западното Черноморие[133]. И все пак въпреки организационния хаос, който царял в църквата през първите няколко десетилетия на османското владичество, по-значителните православни катедри съумели бързо да стъпят на краката си и да се възродят за нов живот. Още тогава обаче от епархиалната номенклатура отпаднали някои сравнително късно учредени архиерейски катедри (например Овечката в Североизточна България)[134], а също и някои по-незначителни църковно-административни подразделения.

Изворите позволяват само най-приблизително да бъде скицирана епархийската карта на България от първата половина на XV в. По онова време списъкът на епархиите с българско население, преминали под ведомството на Цариград, се обогатил с още няколко бройки в сравнение с XIV в. Знаем например, че на преговорите за уния със Западната църква, водени във Флоренция през 1438—1439 г., в състава на гръцката делегация наред с търновския били включени още мелнишкият, драмският, анхиалският и силистренският митрополит[135]. Дали тези владици (както впрочем и всички останали архиереи, назначени от Цариград за подопечните му български територии) са оглавявали в действителност своите епархии или са били само техни номинални ръководители, като се има предвид, че в същото време България вече изпитвала несгодите на турското иго, докато византийската столица оставала все още свободна? Всъщност втората възможност съвсем не е изключена. Тя не противоречи и на постулатите на каноническото право, което не забранява на епископите на области,

превзети от „неверните", да резидират в друг град (37-о правило на VI вселенски събор)[136].

Едно обаче е съвсем сигурно: в самото начало на XV в. далеч не всички епархии на бившата Търновска патриаршия се намирали под върховенството на Цариград. Както личи от някои документи, по това време видинските и софийските митрополити се поставяли не от цариградския патриарх, а от охридския архиепископ[137]. Изобщо началният период на османското владичество бележи едно видимо разширение на автокефалната Охридска архиепископия, което някои изследователи отдават на фаворизирането ѝ от турска страна по стратегически причини. От едно послание на гребенския епископ Неофит до константинополския патриарх от началото на XV в. разбираме, че охридските предстоятели претендирали духовната им власт да се разпростира чак до границите на Адрианополската (Одринската) епархия на изток[138]. За известен период от време — докъм средата на XVI в. — Охридската църква упражнявала юрисдикция също и над румънските митрополии, както и над някои православни епархии в Южна Италия[139].

От средата на XV до средата на XVI в. основна доминанта във взаимоотношенията на Охридската архиепископия с другите православни църкви на Балканите бил конфликтът ѝ със Сръбската църква. По мнението на Ю. Трифонов Ипекската патриаршия се подчинила на Охирдската църква доброволно, като се сляла с нея още около 1444—1446 г.[140] Снегаров отнася подчинението на Ипекската църква към малко по-късна дата[141]. Без да се впускаме в подробности, ще отбележим само, че в сръбската историография битува и едно старо становище, съгласно с което след падането на Смедерево (1459 г.) Охридската архиепископия присъединила към своя диоцез само най-южните сръбски епархии, докато в Северна Сърбия, Босна, Херцеговина и Черна гора продължила да действа самостойна Сръбска църква — вероятно с център Смедерево[142]. Една нова теория за съдбата на Ипекската църква бе лансирана напоследък от руския историк Е. Наумов. Според него е допустимо на границата на XV и XVI в. част от Ипекския диоцез да е била църковно подчинена на Цариградската църква[143]

През 30-те години на XVI в. избухнали размирици, повдигнати от недоволните сръбски владици начело с Павел Смедеревски. Разбунтувалите се сръбски архиереи ратували за възстановяване на целокупната самостойна Сръбска църква. Техните опити не сполучили и в 1532 г. не без помощта на цариградския и другите източни патриарси Охридската архиепископия си осигурила властта над всички сръбски епархии[144].

Но възходът на Охридската църква не траял дълго. В 1557 г., подчинявайки се на съображения от политически характер, Османската държава намерила за целесъобразно да възобнови независимата Ипекска църква. Сръбските епархии били иззети от ведомството на Охридската църква и възвърнати на Печката патриаршия със съдействието на великия везир Мехмед Соколович, потурнак от сръбски произход[145].

Под юрисдикцията на възстановената Ипекска църква били поставени и няколко български епархии, до този момент притежание на Охридската архиепископия.

Всяка една от българските епархии в състава на Сръбската църква има твърде заплетена история. Например след възстановяването на Ипекската патриаршия към Скопската митрополия била придадена Положката епархия, а малко по-късно и една църковно-административна единица, която фигурира в турски данъчен регистър от XVII в. с наименованието „митрополията Драгуш и държава в Кратовския кадилък" (вероятно става дума за епархия, покриваща отчасти територията на държавицата на Константин Драгаш от втората половина на XIV в.)[146]. Съвсем мимолетен живот, а и променлив статут са имали Крупнишката, Кратовската, Радомирската и Дупнишката епархия. Временно закривани и отново възкресявани, придавани за кратки срокове към различни други съседни църковни центрове (което пък естествено било съпроводено с промяна в ранга им), тези епархийски катедри така и не надживели XVII в.[147] В последна сметка на българска етническа територия като стабилни епархийски центрове на Сръбската църква, които просъществували чак до унищожението ѝ през 1767 г., се утвърдили Скопие, Ниш, Кюстендил и Самоков[148].

Според някои извори диоцезът на Ипекската патриаршия се врязвал дълбоко на изток в българската етническа територия. В пътеписа на Стефан Герлах се казва, че владенията на сръбските патриарси достигали чак до с. Ветрен, Пазарджишко[149], а във ферман за ипекския патриарх Арсений от 1731 г. като негови подведомствени земи се споменават не само околностите на Кюстендил, Дупница, Ихтиман и Самоков, но дори и на Казанлък[150].

Въз основа на данни от някои домашни извори Р. Тричкович допуска, че е възможно на първо време след възстановяването на Ипекската църква в пределите ѝ да е влизала и Софийската митрополия[151].

Но каквото и да е било положението на Софийската епархия през втората половина на XVI, през XVII в. тя вече се числяла към Цариградския диоцез[152].

Стабилизирането и разширението на Ипекската патриаршия поставило началото на обратния процес за Охридската църква. От втората половина на XVI в. тя значително изостанала в съревнованието си не само със Сръбската църква, но и с набиращата все по-голямо влияние в Османската империя Цариградска патриаршия. От Охридския към Цариградския диоцез се прелели италийските и молдо-влашките епархии, а също Видинската и Софийската митрополия[153]. Към 80-те години на XVI в. броят на охридските епархии вече бил спаднал на 17, като по онова време само първопрестолната Костурска се величаела с митрополитски титул. Впоследствие обаче, вероятно по престижни съображения, и други епархии били удостоени с митрополитско звание, макар и да нямали свои подведомствени епископии. Втората половина на XVII в. заварила Охридската архиепископия с 14 епархии. Девет от тях били митрополии (Костурска, Пелагонийска (Битолска), Струмишка, Корчанско-Селасфорска, Белградска (в Албания), Воденска, Драчка, Гребенска и Сисанийска), а останалите — епископии (Мъгленска, Дебърско-Кичевска, Велешка, Преспанска, Горомокренска). Това деление се запазило до унищожението на архиепископията към края на третата четвърт на XVIII в.[154]

Водеща позиция сред автокефалните православни църкви в Османската империя заемала Цариградската патриаршия. Трите източни патриаршии: Антиохийска, Йерусалимска и Александрийска, макар формално да запазили самостойността си, фактически били поставени под върховенството на Вселенската патриаршия. Предстоятелите им обикновено се избирали в Цариград и по-често пребивавали там вместо в своите диоцези[155]. От края на XVI и особено през XVII в. църковното лидерство на Константинопол било укрепено от израсналото под крилото на Вселенската патриаршия икономически състоятелно и политически влиятелно фанариотско съсловие[156]. Оттогава насетне датира и все по-успешната намеса на вселенските патриарси във вътрешните работи на другите две балкански автокефални църкви — Охридската и Ипекската, които, макар и предизвикателно да се самоназовавали „патриаршии“[157], така и не могли да придобият в общоимперски и в общоправославен мащаб тежест, съответстваща поне приблизително на Константинополската.

Именно в диоцеза на Цариградската патриаршия попаднала поголямата част от днешната българска територия. Нека сега хвърлим поглед върху църковноадминстративното деление на този български дял от цариградските владения.

Безспорно първа по значимост сред зависимите от Цариград български епархии и най-голяма по обхват била Търновската мит-

рополия. За периметъра ѝ в началото на XVII в. можем да съдим от един султански ферман от 1608 г., с който се забранявало на местните власти да притесняват търновския митрополит Гаврил. Логично е да се мисли, че ферманът бил разпратен само до кадиите на онези райони, в които споменатият митрополит е имал пасоми. Следователно от изброените в документа кадийски центрове (Ямбол, Ловеч, Търново, Оряхово, Никопол, Чирмен — едноименният санджак обхващал района между Стара планина и Средна гора — Сеймен (дн. с. Мирово, Старозагорско) и Стара Загора) е лесно да си съставим представа за тогавашните граници на Търновската епархия — в общи линии те съвпадат с границите ѝ през XIX в.[158]

Търновският църковен окръг се разделял на 3 подведомствени епископии: Червенска, Ловешка и Преславска[159]. Изглежда, че през XVI в. червенският митрополит вече е резидирал в Русе, а преславският — в Шумен. Храна за тези предположения черпим от мемоара на дубровничанина Павел Джорджич от 1597 г., в който се споменават владиците Йеремия Русенски и Спиридон Шуменски[160]. Като шуменски се води преславският владика и в един църковен берат от 1753 г.[161] В края на XVIII в. Врачанската епархия заела позицията на трета епископия на Търновската митрополия, вместо Преславската, която от своя страна била издигната в митрополитски ранг[162]. Интересно е, че в отделни случаи подведомствени на Търновската катедра владици се назовавали „митрополити". Като митрополит се е подписал например ловчанският Езекил в 1671 г. под един документ, с който се удостоверявало сключването на заем от името на търновския митрополит Герасим[163].

През османската епоха търновският митрополит бил титулуван „патриаршески екзарх" и митрополит на „цяла България" (πάσης Βουλγαρίας). Последният титул съвсем определено напомня за старата титла на търновския патриарх — „всѣмь блгаромъ"[164]. А и както видяхме, през XVI в. самочувствието на патриаршески наследници все още не било напуснало търновските митрополити, които продължавали да се наричат „патриарси"[165]. В някои писания от османско време за Търновската епархия се говори като за „Мега Търновия" (в български вариант „Велика"). Всъщност изброените тук сведения са основните аргументи и Ю. Трифонов в полза на тезата, че поне през първите два века на османското владичество Търновската митрополия е съставлявала едно автономно звено в системата на Цариградската патриаршия[166]. Фактът, че понякога в изворите търновският митрополит се споменава и като „архиепископ", се тълкува от Трифонов в смисъл на автокефален архиепископ от рода например на охридския. Аналогично названията

„Велика Сардакия“ и „Велика Европия“, които се употребяват в българската книжнина от османската епоха за обозначаване съответно на Софийската и Видинската митрополия, същият автор интерпретира като доказателства за автономността на тези две епархии[167]. В подкрепа на своите твърдения Трифонов добавя и това, че през XVI в. Софийската митрополия имала ламбадарий[168]. Макар и твърде оригинална, хипотезата на Ю. Трифонов не изглежда приемлива. Преди всичко сам по себе си епитетът „Велика“ съвсем не е доказателство за автономност. Що се отнася до митрополитските тутулатури, от тяхното повече или по-малко пищно оформление едва ли могат да се правят някакви по-категорични заключения. Ако прибегнем до едно сравнение, и пловдивският митрополит по подобие на търновския се титулувал твърде величествено — „екзарх на цяла Тракия, на цяла Европа и Драговичия“[169], но далеч не бил автономен. Присъствието на ламбадарий сред служителите на Софийската митрополия също едва ли може да се приеме за сериозно основание да ѝ се приписва някаква автономност. Ламбадарият бил един от чиновниците (офикиалии) към по-големите църковни катедри. С такива чиновници разполагали и други митрополии, без да са били автономни.

Не може да се отрече обаче, че Търновската митрополия се нареждала сред най-важните цариградски епархии на Балканите. Това се вижда дори само от мястото ѝ (X—XI) в епархийските списъци (т.нар. „нотиции“)[170]. По-специалното положение на Търновската митрополия не остава незабелязано и от чуждите наблюдатели. През втората половина на XVII в. англичанинът Пол Рико причислява Търновската митрополия към групата на по-значимите цариградски епархии (друг е въпросът, че Рико доста произволно е обозначил Търновската катедра като „архиепископия“). Останалите епархии с българско население в системата на Цариградската църква Рико е отнесъл към разреда на „други епископства, по-непосредствено зависими от патриарха“[171].

Следвайки йерархичния ред на епархиите в нотициите, ще установим, че втората по важност българска епархия след Търновската била Филипополската. Според един данъчен регистър от 1641—1651 г., произхождащ от архивите на ведомството „Episkopos Kalemi“, където се събирали и отчитали приходите на османската държава от православните църкви, Пловдивската митрополия обхващала „християните от района на Филибе с казите Хасково и Татар-Пазарджик“[172]. Трудно е да се каже дали през османската епоха Пловдивската митрополия е имала подведомствени епископии, кои и колко са били те (през Ранното средновековие те са наброявали 10). В нотициите

от османско време такива не се упоменават, докато в „Наръчник на Пловдивската епархия", издаден в 1819 г. във Виена, се говори и за две епископства: Агатонийско и Левкийско[173] (и двете епископии фигурират в средновековните нотиции)[174]. Литица, която през Средновековието имала статута на епископия в рамките на Пловдивския митрополитски окръг, още преди завоеванието била издигната в митрополитски ранг[175]. По време на османското владичество тя е самостоятелна епархия, независима от пловдивския митрополит[176]. Завършвайки с темата за Пловдивската епархия трябва да кажем, че въпреки престижното ѝ в сравнение с повечето български епархии поредно място в нотициите тя била със сравнително скромни размери. Това личи от големината на плащания за нея пешкеш: ако за периода 1641—1651 г. Софийската митрополия внасяла в хазната по 112 кесии жълтици, то от Пловдивската се вземали едва 50[177].

Българско присъствие несъмнено е имало в митрополиите на Филипи и Драма, които били обединени в една църковна единица в началото на XVII в.[178] През 1655 г. били съединени митрополиите на Неврокоп и Зихна[179]. През 1663 г. така уголемените две митрополии били обединени в една нова, обща — митрополията на Филипи, Драма, Зихна и Неврокоп[180]. В нотициите Неврокопската митрополия често фигурира и с едно дублетно име — Никополска[181]. Важно е да се изтъкне, че дунавският град Никопол никога не е бил седалище на православен митрополит, както приемат някои автори, подведени вероятно от обстоятелството, че от XVII в. насетне в Никопол резидирал католически епископ. Този мит е възникнал още в ранните векове на османското владичество[182].

В епархиалните списъци на Цариградската патриарашия „автономните" според Ю. Трифонов Софийска и Видинска митрополия стоят на няколко позиции след Филипополската[183]. От един султански ферман, издаден през втората половина на XVII в. за софийския митрополит Авксентий, разбираме, че Софийската епархия обхващала Софийска, Ихтиманска, Брезнишка, Знеполска, Пиротска и Берковска каза[184]. През XVIII в. най-северните части на Софийския митрополитски окръг били придадени към Видинската епархия[185]. И двете митрополии не притежавали свои подведомствени епископии.

По българското Черноморско крайбрежие и в неговия хинтерланд били разположени подчинените на Цариградската патриаршия митрополии Варненска, Месембрийска, Созополска и Анхиалска, както и Агатонийската епископия на Одринската митрополия[186]. Добружда се поделяла от Варненската и Силистренската

(Дръстърска, Доростолска) митрополия[187]. Българско население живеело още и в Мелнишката, Солунската и Сереската митрополия[188].

„Исторически бележник" — един летопис от XIX в., ὁ Σμολαίνων споменава между другото за съществуването на Смоленска епископия в Родопите през XVII в.[189] Епископията ὁ Σμολαίνων, подчинена на митрополита на Филипи, действително се споменава в по-ранните епархийски списъци на Цариградската патриаршия, но тя изчезва от нотициите доста преди началото на османското владичество[190]. Ето защо, доколкото не намира потвърждение нито в нотициите, нито пък в някакви други източници, информацията на „Исторически бележник" за епископска катедра в Смолян трябва да се прецени като напълно легендарна.

Списъка на българските епархии на Цариградската патриаршия ще завършим с една църковноадминистративна единица, която трудно може да бъде локализирана — това е митрополията на Каменица, чийто предстоятел Панкратий се появява в два документа от 1682 и 1683 г.[191]

Макар и най-привилегирована сред православните църкви в Османската империя, Вселенската патриаршия била същевременно и най-уязвима. Самото местонахождение на нейния център в имперската столица правело предстоятелите ѝ лесна плячка за османските властници. Според една статистика от 159 патриарси, заемали тази длъжност между XV и XX в., 105 са били отстранени от трона от турските власти. За същия период са регистрирани 27 абдикации, голяма част от които принудителни. Шестима патриарси са умрели от насилствена смърт чрез обесване, отравяне или удавяне и само 21 души на този пост са починали от естествената си смърт[192]. Само за 20 години (1638—1659) загинали петима цариградски патриарси, заподозрени в нелоялност към султана[193]. Затова едва ли е случайно, че от втората половина на XVII в. сред висшите среди на Цариградската патриаршия видимо надделели конформистките тенденции. Този курс не може да се обясни само със страха от репресии. От съществено значение били също здравите връзки между патриаршията и фанариотската върхушка. Представителите на това замогнало се търговско-лихварско съсловие, от чието покровителство Цариградската патриаршия нямала интерес да се лиши, проникнали дълбоко не само в църковната администрация, но и в държавния апарат. През XVII в. Портата им поверила престижните постове велик драгоман и драгоман на флота, както и престолите на двете отвъддунавски княжества[194]. Така в края на краищата, въпреки че мечтаели за възраждането на една мощна балканска православна империя по подобие на Визан-

тия, цариградските клерикални кръгове проявявали все по-малко желание да участват в рисковани антиосмански инициативи и брожения. Осъществяването на политическите им блянове трябвало да стане по пътя на политическия компромис[195].

Сравнително коректната политика на Цариградската църква към турската власт още по-ясно се откроявала на фона на поведението на сръбските владици, които се компрометирали чрез опитите си да използват австро-турските конфликти от края на XVII — началото на XVIII в. за освобождение на сърбите от османско иго. В 1690 г., по време на войната между „Свещената лига" и Турция, отстъплението на австрийските войски от Македония и Сърбия предизвикало паническото бягство на местното население към свободните от османско присъствие земи на север. Това първо „велико преселение" на сърбите било оглавено от ипекския патриарх Арсений III Черноевич. За нуждите на преселниците в Австроунгарската империя била основана Крушедолската митрополия (по-късно нейното седалище било пренесено в Сремски Карловци). Тази епархия, макар формално да зависела от майката църква — Ипекската патриаршия, се ползвала в действителност с широка автономия. Диоцезът на Ипек се свил още повече вследствие поредната австро-турска война от 1716—1718 г., когато към Карловачката митрополия се присъединили още 4 сръбски епархии, най-значителната от които била Белградската. И въпреки че следващата война между Турция и Австрия (1737—1739) върнала границата между двете империи по реките Дунав и Сава, така че Белградската митрополия отново попаднала под ведомството на Ипек, този военен сблъсък също нанесъл несъмнен ущърб на Ипекската църква. Както и в 1690 г., изтеглянето на австрийците отново било съпроводено от масово изселническо движение — т.нар. „Второ велико преселение", този път начело с патриарх Арсений IV Шакабента. В резултат, ако в средата на XVII в. Ипекската патриаршия управлявала 40 епархии, то след Белградския мир от 1739 г. броят им се редуцирал на 13. Но финансовите задължения на Сръбската църква към османската държавна хазна останали непроменени. За да ги покрие, Печката патриаршия трябвало да търси услугите на богати гърци. Освен това сърбите изгубили политическото доверие на Високата порта. Никак не е случайно, че и след двете „велики преселения" на сърбите ипекският патриаршески престол бил поверяван на приближени до Портата фанариоти[196].

Ето как постепенно била подготвена почвата за унищожението на Ипекската патриаршия в 1766 г. Присъединяването на Ипекския диоцез към Цариградския станало чрез една ловко изфабрикувана

процедура. Няколко владици — несъмнено агенти на Цариград — подали прошения до Вселенския патриарх, с които го молели да вземе под своя защита разорената Сръбска църква. Интересно е, че сред молителите били и архиереите на всички български епархии в състава на Сръбската църква: Гаврил Нишки, Константин Скопски, Неофит Самоковски и Гаврил Кюстендилски[197]. Това, разбира се, едва ли е било игра на случайността. Напротив, изглежда закономерно, че инициативата за ликвидиране на автокефалната Сръбска църква идела от предстоятелите на епархии, чието население не се чувствало кръвно свързано със заплашената от изчезване църковна институция и което следователно не би противодействало яростно на един акт в този дух.

Съдбата на Ипекската църква била споделена година по-късно и от автокефалната Охридска архиепископия, в която още от втората половина на XVII в. нараснало влиянието на профанариотските кръгове. Особено осезателно било то в южните охридски епархии, където преобладавал гръцкият етнически елемент. През 1767 г. петима епархийски архиереи от Охридската църква излезли с молби, аналогични по съдържание на сръбските прошения от предната година. Наскоро след това със султански хатишериф било прекратено десетвековното самостоятелно съществуване на Охридската църква[198]. Всички български земи преминали под върховенството на Цариградската патриаршия.

Въпросът за трансформациите в епархийското деление е интересен не само с оглед преливането на епархии от диоцеза на една към диоцеза на друга автокефална институция, но и с оглед вътрешните промени в рамките на всяка една отделна балканска православна църква. Причините за тази вътрешна мобилност (уедряване и раздробяване, откриване на нови и закриване на стари епархии) невинаги са ясни. Най-вероятно част от тях били предизвикани от финансови затруднения — когато например дадена епархия не можела да покрие огромните разноски по получаването на владишки берат или да изплати полагаемите ѝ се данъци към държавата[199]. Раздробяването на епархиите било изгодно за турското правителство, тъй като осигурявало неколкократен пешкеш (от всички нови владици). А когато епархията се уедрявала, властта също намирала начин да извлече необходимите ѝ средства. Например в 1753 г., когато към Видинската митрополия били прехвърлени Берковско, Врачанско и Кутловишко, пешкешът на видинския митрополит бил увеличен от 5400 на 15 400 акчета[200].

Промените в ранга на дадена епархия невинаги съответствали на нейната реална тежест в живота на съответната автокефална църк-

ва. Например едва ли издигането на Преславската епископия в митрополия през третата четвърт на XVIII в. може да се припише на порасналото влияние на Преслав като духовно-религиозен център в системата на Цариградската патриаршия. При Охридската архиепископия нещата като че ли са по-прозрачни — прав изглежда Ив. Снегаров, като обяснява преобразуването на някои охридски епископии в митрополии с желанието на охридските предстоятели да устроят църквата си по подобие на Цариградската и да поддържат у паството илюзията за величието на архиепископията (да не забравяме, че Охридската църква настойчиво претендирала за званието „патриаршия")[201]. Цариградската патриаршия, чието достойнство никой не оспорвал, не изпитвала особена нужда от корекции в епархийската структура на присъединените български територии. Показателно е, че с някои нищожни изключения повечето от подвластните на Цариград български епархии запазили ранга си непроменен за целия период от XV до края на XVIII в.

Не бива да си представяме, че подялбата на българските земи между 3 църкви — Цариградската, Охридската и Ипекската — довело до някакъв рязък духовен и „кадрови" сепаратизъм. Напротив, въпреки конфликтите помежду им трите църковни института съставлявали една общност, споена както от догматичното единство, така и от общата робска съдба. През периода XV—XVIII в. се наблюдава една непрекъсната циркулация на духовенството (както низше, така и висше) из балканските страни.

Например в манастира „Св. Троица", Врачанско, в началото на XVII в. работел сърбинът Йов Шишатовац. Той пребивавал и в българския манастир „Св. Богородица Витошка" и съставил поменика му, известен днес като „*Боянски*"[202]. *В изписването на* църкви от диоцеза на Ипекската патриаршия взамали широко участие гръцки майстори, идещи от цариградските или охридските епархии[203]. Твърде показателен за тесните контакти между църковни звена от различни краища на Балканския полуостров (респективно — от различни етнически територии и под ведомството на различни църковни институции) е договорът, сключен в 1466 г. между рилските монаси и светогорския манастир Пантелеймон. По силата на договора светогорци се задължавали при нужда да подпомагат рилската обител, като изпращат там свои „кадри" за попълнение на рилското манастирско братство[204].

Много са и примерите за владици, които преминавали от диоцеза на една към диоцеза на друга автокефална църква. Така след превземането на Цариград от турците бившият константинополски патриарх Марк Ксилокарав бил поставен за охридски архие-

пископ. През 1626 г. бившият преспански епископ Захарий получил Амасийската митрополия — т.е. той бил прехвърлен от Охридската към Цариградската църква. Аналогично в 1648 г. бившият велешки Даниил станал търновски митрополит, а в 1662 г. охридският архиепископ Игнатий бил преместен на о. Хиос[205].

Зависимостта на българите от няколко автокефални църкви наред с отрицателните последици, за които вече загатнахме и на които ще се спрем по-обстойно, в някои случаи можела да бъде и обстоятелство, обективно подпомагащо българските църковни средища. Отлична илюстрация в това отношение ни дава историята на Рилския манастир. Срещу своеволията на местните турски първенци рилските монаси търсели застъпничеството както на ипекския, така и на цариградския патриарх, използвайки съперничеството помежду им за господство над манастира. Въпреки че бил подчинен духовно на Ипекската патриаршия, през 1721 г. Рилският манастир сполучил да си издейства султански ферман, гарантиращ привилегиите му, с помощта на Цариградската църква. В 1739 г. манастирът бил поставен под непосредствената юрисдикция на Цариградската църква. При все това през 1742 г. ипекският патриарх отново ходатайствал за обителта пред турското правителство[206].

* * *

Ако подялбата на българската етническа територия между няколко автокефални православни църкви и епархийската мрежа на всяка една от тях оформяли макроструктурата на църковната организация в България, то енорийската система съставлявала нейната микроструктура.

Енорията, оглавявана от съответния енорийски свещеник, била най-низовата единица от църковната структура. Директивите на висшите управителни тела на църквата достигнали до паството именно по каналите на енорийската мрежа. И не само това. „Принадлежността на човека към енорията му е имала естествено и дълбоки психологически корени. Преди него тук са живели неговите предци, границите на енорията до голяма степен са определяли основния кръг на човешките му връзки и тук, близо до черквата, ще бъде погребан той, като завърши земното си съществуване. Този микросвят е определял всички страни в поведението на хората в него, самия строй на мислите и емоциите им."[207] Енорията освен това развивала не само религиозна, но и многопосочна светска дейност. Ето защо интензивността на духовния живот през Сред-

ните векове до голяма степен се определяла от степента на развитие на енорийската организация.

„Идеалният" модел на енорията, това най-низше подразделение на християнската църква, включва следните съставни елементи: 1) енорийски храм, към който могат да бъдат асоциирани и други, „филиални" храмове; 2) енорийски свещеник (евентуално с няколко помощници дякони или свещеници), който да служи в храма, и 3) енориаши, издържащи свещеника и храма и обединени не само в духовно-религиозна, но и в териториална общност, чието средище е енорийската църква.

Но както веднага може да се предположи, през османския период този модел не бил така широко застъпен в практиката. Преди всичко значително намалял броят на енорийските храмове. Вече бяха изтъкнати неимоверните усилия, които трябвало да полагат енориашите, за да запазят и поддържат оцелелите след завоеванието храмове, особено в онези населени места, където имало силно мюсюлманско присъствие. Не достигали и свещеници. Симперт Нигел, преминал през България в 1699—1700 г., разказва как един католически свещеник, член на австрийското посолство до Портата, извършил обреда на кръщението над едно дете на православни родители от с. Генике (?), Ямболско, което, уточнява Нигел, „бе вече на четири години, но поради липса на духовник още не бе кръстено"[208]. Вероятно по същата причина — липса на достатъчно свещеници — не били използвани пълноценно дори съществуващите християнски храмове. Например православните в Никопол през 1640 г. разполагали с 12 църкви, но само в няколко от тях се служело[209]. Недостигът на култови лица водел дотам, че свещенослужителите обикновено имали енориаши и вън от своето населено място. Това се доказва както от западните, така и от домашните исторически свидетелства. Приписка от 1717 г. известява, че „в това време държахме бусинчани околните села: поп Страхил — Оряховци, поп Джорджа — Беранци"[210]. Стефан Герлах (втората половина на XVI в.) твърди, че един български свещеник обслужвал средно между 6 и 10 села[211], а според руския пътешественик Василий Барски (първата половина на XVIII в.) на 5—6 български села се падал по един свещеник[212]. Градските енории също не били териториално компактни. В обичайния случай броят на махалите в един град многократно надвишавал броя на храмовете в него. В това отношение контрастът с мюсюлманите е повече от драстичен: почти всяка мюсюлманска махала представлявала и една завършена религиозна единица, със свой собствен молитвен дом и с регистрирани към него култови служители — имами и мюезини[213].

Следователно не броят на храмовете, а броят на мирските свещеници е най-верният показател за количеството реално съществували през османската епоха енории, още повече, че в източноправославната църква било закон всеки свещеник да се ръкополага за строго определена енория. Друг е въпросът, че енориите с приходящ свещеник или без собствена култова сграда не са могли да функционират пълноценно и били в известен смисъл квазиенории.

Най-обективен, предлагащ най-масова информация, а затова и основен извор за изследване на гъстотата на енорийската мрежа в България през XV—XVIII в. са подробните турски данъчни регистри, в които данъкоплатците мъже, включително и поповете, са вписани поименно и с професиите им. За съжаление не разполагаме с териториално широкообхватна и хронологически плътна информация; затова по-надолу ще дадем само като илюстрация някои цифри, до които достигнахме въз основа на достъпния османски изворов материал.

Тъй като данните за периода до края на XVII в. са извлечени предимно от подробни ленни описи и описи на мюлкове и вакъфи, в които фигурират главите на пълноценните домакинства, неженените пълнолетни мъже и вдовиците, като най-удобна единица мярка за големината на енорията приехме именно домакинството. Изчислявайки съвкупния брой на домакинствата, изключихме бройката на неженените данъкоплатци, понеже де факто те не живеели самостоятелно, а с родителите си.

При изчисленията се абстрахирахме от стриктно отбелязваните в описите попски синове (или „зет на поп", „брат на поп"). Взехме ги предвид само в райони, където за времето на регистрацията не е посочен нито един действащ свещеник. В подобни случаи попските синове дават относителна представа за евентуалното състояние на енорийската мрежа при предходната генерация.

В турските описи известен процент от поповете фигурират като неженени. Предположението на Бистра Цветкова, че това са били монаси[214], не може да се приеме, защото регистрираните неженени попове носят мирски, а не монашески имена. По-вероятно е това да са били дякони. Според църковните правила дяконите като подготвящи се за свещенически сан нямали право да извършват самостоятелно требите. Затова броят им би следвало да се приспадане от общия брой на свещениците. Ние обаче ги включихме в сумарната бройка, тъй като се бояхме да не би нарисуваната историческа картина да се окаже, макар и с един нюанс „по-черна" от действителната.

Разбира се, извлечените от тимарските, а още повече от мюлковите и вакъфските регистри сведения не са достатъчни, за да

създадат пълна представа за разпределението на енорийското духовенство из българските земи. Те не само че не покриват плътно всички селища от даден регион, но твърде често не могат да предложат задоволителна информация дори за отделните селища (не са рядкост случаите, когато данъчният регистър борави само с дялове на населените места). С твърде големи резерви би трябвало да се отнасяме и към получените цифрови стойности за онези региони, за които не разполагаме с данни за административния им център — града, понеже там обикновено били съсредоточени повечето свещеници, като поне част от тях е обслужвала и прилежащата селска околност. Като се основавахме на презумпцията, че градските свещеници са полагали духовни грижи не само за градското, но и за селското население, изчислявахме средния обхват на „провинциалните" енории въз основа на съвкупните данни за града и околните му села. Съответно, когато така нужната информация за града липсва, в правото си сме да мислим, че реалният брой пасоми, формиращ средната енория в региона, е бил поне малко по-нисък от онзи, който е маркиран в табл. 1—3.

Таблица 1 **Данни за обхвата на българските енории[215], пресметнати в домакинства (XV В.)**

Район	Брой на христ. домакинства	Брой на поповете	Среден обхват на провинциалната енория	Град	Брой на христ. домакинства	Брой на поповете	Среден обхват на градската енория
	(А)	(Б)	(В)		(А)	(Б)	(В)
Велес и Велешки вилает 1445 г.	1745	41	42	Велес	199	8	25
Скопие и Скопски вилает 1452—1453	4410	78	56	Скопие	339	9	37
Тетово и Тетовски вилает 1452—1453	4078	85	48	Тетово	152	5	30

Продължение на табл. 1

Прилеп и Прилепски вилает	3248	67	48	Прилеп	328	14	23
Софийско и Самоковско (без София) — третата четвърт на XV в.		1600	27	59			
					204	7	29
				Костур 1445 г.	817	12	68
				Серес 1465 г.	729	36	20

Таблица 2 **Данни за обхвата на българските енории, пресметнати в домакинства (XVI В.)**

Район	(А)	(Б)	(В)	Град	(А)	(Б)	(В)
				Търново — 40-те години на XV в.			
Видински санджак (без Видин) — втората половина на XVI в.	612	24	25	Видин 1542 г.	312	24	13
Петрич и Петричка нахия 1570 г.	3243	56	57	Петрич 1570 г.	279	9	31
				Охрид 1582 г	287	15	19

* В табл. 2 и 3 (за XVI и XVII в.) графите, отговарящи на графите от табл. 1, са означени с (А), (Б) и (В)

Продължение на табл. 2

				Кратово 1550 г.	459	20	23
				Силистра 1569 г.	633	20	31

Таблица 3 **Данни за обхвата на българските енории, пресметнати в домакинства(XVII в.)**

Район	(А)	(Б)	(В)	Град	(А)	(Б)	(В)
Петрич и Петричка каза 1665 г.	1348	12	112	Петрич 1665 г.	62	4	15
Варна и Варненско 1685 г.	703	10	70	Варна 1685 г.	402	8	50

Информация за броя на свещениците се съдържа и в джизие-регистрите от края на XVII — началото на XVIII в. След 1691 г. обаче принципът на данъчната регистрация се променил: данъкът джизие окончателно придобил поголовен характер и вече се разхвърлял не върху домакинствата, а върху пълнолетните мъже християни. Оттук произтича и невъзможността обхватът на „средната" енория през XVIII в. да се пресмята в домакинства. Ето защо възнамеряваме да се ограничим само с данни за броя на свещениците в някои по-значими селища от Северна България, оставили следи в джизие-регистрите от този сравнително късен период[216].

Таблица 4 **Свещеници в Северна България (края на XVII — началото на XVIII в.)**

Населено място	Брой на свещениците (заедно с попските синове)
Търново	14
Никопол	5
Елена	17
Горна Оряховица	14

Продължение на табл. 4

Арбанаси	16
Габрово	7
Трявна	7

С табл. 5 се опитваме да илюстрираме приблизителния процент на селищата без собствен свещеник, които условно обозначаваме като „квазиенории". Естествено, с колкото по-ограничен обхват е изворовата ни база за определен регион, с толкова по-голямо внимание трябва да се отнасяме към съответстващите му в таблицата проценти (особено съмнителните маркирахме с въпросителен знак)[217].

Таблица 5 **Пълноценни енории и квазиенории**

Район	Села с христ. население (общо)	Села с попове (процент спрямо общия брой села)	„Квазиенории" (процент спрямо общия брой села)
Велешки вилает 1445 г.	60	27(45%)	33(55%)
Костурски вилает 1445 г.	65	36(54%)	29(46%)
Софийско и Самоковско — третата четвърт на XV в.	37	16(43%)	21(57%)
Видински санджак — втората половина на XVI в.	28	9(32%)	19(68%)
Петричка нахия 1570 г.	42	8+8 само с неженени попове (38%)	26(62%)
Петричка каза 1665 г.	67	6(9%)	61(91%)
Търновска каза кр. XVII — нач. XVIII в.	90	33(37%)	57(63%)

Продължение на табл. 5

Никополска каза — кр. XVII — нач. на XVIII в.	56	21(38%)	34(62%)
Разградска каза — кр. XVII — нач. на XVIII в.	58	7(12%)	51(88%)
Омурташка каза — кр. XVII — нач. на XVIII в.	5	0(0%)?	5(100%)?
Търговищка каза — кр. XVII — нач. на XVIII в.	15	0(0%)?	15(100%)?

Въз основа на тези цифри, които са далеч от претенцията за абсолютна точност, би било рисковано да се предложат някакви категорични заключения относно еволюцията на енорийската система през вековете на робството, още повече че липсват съпоставими данни за един и същи регион или селище през различните столетия. И все пак материалът позволява някои най-общи заключения.

Веднага се набива в очи сравнително добрата осигуреност на градското християнско население със свещеници. Съвсем стабилно било положението в епархийските центрове: Търново, Охрид, Силистра, Скопие и др. В навечерието на Възраждането някои стопански просперираши селища с български народностен облик от типа на Елена, Габрово и Трявна, които не само че не били епископски седалища, но и нямали дори статута на градове, също не изпитвали недостиг на култови служители.

Из цялата българска етническа територия е твърде висок относителният дял на селата, които нямали свой собствен духовен пастир (почти навсякъде той надхвърля, и то доста чувствително, 50%). Засега остава тайна доколко това състояние на нещата е било плод на някакъв континуитет с доосманската епоха и доколко то се е дължало на затрудненията (преки или косвени), създадени от иноверния османски режим. Във всеки случай нищо не ни дава основание да смятаме, че османската власт е действала по-репресивно спрямо християнските култови служители в малките населени места, отколкото в градовете. Напротив, в градовете съществувала много по-висока потенциална заплаха от възникването на верски дрязги, тъй като там обикновено живеело население от двете основни конфесии (християни и мюсюлмани). В противовес на

това част от българските села запазили през целия период на робството своя чисто или преобладаващо християнски облик[218]. Налага се следователно да бъдат потърсени друг род обяснения за ниския процент на християнските култови служители по селата. Най-простото и може би най-логичното от тях е, че поради своята сравнителна малобройност християнските общини в селата невинаги съумявали да осигурят достатъчно средства за издръжката на отделен свещеник. Но и това обяснение не е универсално, т.е. присъствието или отсъствието на енорийски свещеник не може да се обвърже абсолютно с броя на християнските домакинства в даденото селище. Едно интересно явление, което не е отразено в таблиците, е струпването на свещеници в някои не особено многолюдни или направо съвсем незначителни населени места. Например в с. Богданчи, Видинско (само с 12 къщи) при регистрацията му в един опис от втората половина на XVI в. са записани трима свещеници, докато едно много по-голямо село, каквото било регистрираното по същото време Бошаниче (със 70 къщи), въобще нямало свещеник[219]. Пак тогава с. Градеч (с 64 домакинства) е регистрирано с рекорден брой попове — 12[220]. Поне външно аналогична била ситуацията в някои градове. Така 10 от общо 12-те костурски свещеници са записани в турския опис от 1445 г. като жители на махалата Папасан[221]. Но ако тук можем да заподозрем регистратора, че е записал за свое удобство свещениците „на куп", вместо да отрази реалното им разпределение измежду 12-те костурски християнски махали, то за селата автентичността на регистровите данни не подлежи на съмнение и очевидно изисква по-друго обяснение. Не е изключено наличието на относително големи свещенически „колегии", несъответстващи на размерите на селището, да е индикатор за съществуването там на християнски храм.

Но нека се върнем към таблиците. Колкото и бедна да е информацията ни за Североизточна България (и по-специално за Омурташко, Търговищко и Разградско), слабостта на църковните позиции в този регион на границата на XVII и XVIII в. е повече от очевидна. За жалост познанията ни за предходния период са също много ограничени. При все това има данни, които навеждат на мисълта, че още през XVI в., когато ислямизацията в упоменатите райони все още не била навлязла в своя напреднал стадий, свещениците са били съвсем малко. Например за Разград в средата на XVI в. османският регистратор не е отбелязал нито един свещеник, а само трима синове на попове, въпреки че по времето на изготвянето на данъчния опис в града живеели 224 християнски

домакинства и едва 83 мюсюлмански[222]. Твърде е възможно ислямизационната вълна в Североизточна България да е била донякъде улеснена от липсата на една нормално развита енорийска мрежа още през първите един-два века на османското владичество, а може би дори от предосманската епоха.

* * *

Чрез съвместните усилия на църквата и населението за поддържането и укрепването на манастирите отчасти бил компенсиран основният недостатък на енорийската мрежа — това, че тя не обхващала равномерно и плътно християнското население от различните краища на България. По време на робството манастирите придобили донякъде значението на енорийски храмове. При липсата на достатъчно църкви, особено по селата, миряните идвали да се черкуват при монасите от близкия манастир. Българският католически епископ Петър Богдан в релацията си до Папския престол от 1640 г. споменава например, че православните жители на с. Клисура (в Северозападна България), като нямали църква в своето селище, в празничните дни посещавали съседния на селото манастир[223]. Така лека-полека манастирите престават да бъдат само места за уединение на религиозни аскети и все повече се нагърбват със задачата да удовлетворяват насъщните религиозни потребности на най-широки слоеве от населението.

Невъзможно е да се проследи в детайли развитието на манастирската мрежа през вековете на османското владичество. Липсват сигурни данни кога са били основани част от оцелелите до денднешен манастири. Фрагментарни са изворовите податки и за множество изчезнали вече манастири. Чуждите извори за съжаление не могат добре да запълнят празнотите на домашните. Западните пътешественици обръщат внимание предимно на големите манастири, тъй като редовите български манастирчета обикновено лежали доста встрани от големите пътни магистрали на Османската империя. Турските извори пък невинаги правят прецизна разлика между манастири и енорийски църкви[224].

Но ние и нямаме намерение да се впускаме в подробен преглед на обителите, съществували през един или друг период на робството. Опити за такива обобщения вече са правени както в общобългарски, така и в регионален план[225]. Облягайки се върху вече стореното, ще се помъчим да представим в най-едри щрихи манастирската география на българските земи с някои нейни основни характеристики и, разбира се, с главните ѝ „опорни точки" в отделните региони.

От втората половина на XV в., когато бурята на завоеванието поутихнала, християнските институции започнали да се връщат към нормалния си живот. От това време датира възстановяването на най-представителната българска обител, Рилската, както и последвалото тържествено пренасяне на мощите на патронния светец от Търново обратно в манастира (1469 г.) — събития, описани от съвременника Владислав Граматик[226].

За активен живот постепенно се пробудили и множество манастири в югозападните български земи — регион, който най-успешно устоял в църковно отношение на превратностите на робските времена. Ето само някои от по-значителните манастири в Югозападна (Вардарска) Македония, функционирали през османската епоха: „Св. Наум" на Охридското езеро и „Св. Богородица" на о. Ахил в Преспанското езеро; „Слепче" („Рождество на Св. Йоан Предтеча") — Битолско; Трескавец („Успение Богородично") и Зрзе („Преображение Господне") в Прилепско; Бигор („Св. Йоан Предтеча") и Пречиста („Св. Богородица") в Дебърско-Кичевско; Матка („Св. Богородица"), Кучевищкият манастир „Св. Архангели", Марковият манастир „Св. Димитър" и манастирът Матейче („Св. Богородица") в Скопско; „Св. Гавриил Лесновски" — Кратовско, Сарандопорският манастир „Св. Йоаким Осоговски" до Крива паланка[227]. Повечето от манастирите във Вардарска Македония били стари средновековни манастири, наследени от доосманската епоха.

Рязко намаляват манастирите в Пиринска Македония и въобще в пределите на днешна Югозападна България. Освен Рилския манастир като по-забележителни ядра на монашески живот тук изпъкват манастирите около Мелник, бобошевският манастир „Св. Димитър" и Земенският манастир в Кюстендилско, оряховският манастир „Св. Никола" в Радомирско. И те, както и манастирите от Вардарска Македония не са основани през вековете на робството, а са продължение на средновековни обители, чиито основи били положени преди османското завоевание[228].

Доста голяма концентрация на манастири, макар и невнушителни по размер, се наблюдава в района на Трън и Брезник: Билинският манастир, мисловищкият „Св. Богородица", трънският „Св. Архангел Михаил", Погановският и др.[229]

Много са и манастирите около София — по-късно тази група става известна с името „Мала Света гора". На юг от града, в полите на Витоша и на съседните планини, са разположени Драгалевският, Кокалянският, Лозенският, Алинският и други малки манастири[230].

Манастирчетата на север от София, които се издигат в подстъпите на Стара планина, всъщност могат да се разглеждат като

част от старопланинската манастирска верига. А ето и по-важните обекти в тази впечатляваща поредица: Раковишки, Черепишки, Челопечки, Карлуковски, Струпецки манастир, манастирът Касинец (Врачанско), Буховският, Куриловският, Кремиковският, Елешничкият, Сеславският (Софийско), Калугеровският манастир, „Седемте престола" при гара Елисейна, етрополският „Варовитец" и гложенският „Св. Георги", тетевенският „Св. Илия", троянският „Успение Богородично", дряновският „Св. Архангел Михаил"[231]. Поне част от тези манастири са издигнати по време на робството. Например летописът на Троянския манастир отнася основаването на обителта към 1600 г.[232]

Пренасяме се сега в Северозападна България. В един османски дефтер за Видинския санджак от 1528 г. откриваме 18 манастира, а в друг османски регистър от 1560 г. вече са включени 26 манастира от същия район[233]. Дали за един 30-годишен период в хинтерланда на Видин са възникнали 8 православни манастира, или те са съществували и преди 1528 г., но просто все още не са били внесени в османските данъчни списъци, е трудно да се каже. Примерът обаче подсказва, че не е изключено в ранните векове на робството да са съществували доста повече обители, отколкото би могло да се предположи, ако се следва само списъкът на оцелелите до ден-днешен (или до недалечното минало) обекти.

Тук ще си позволим едно малко отклонение от регионалния обзор на манастирската мрежа, за да посочим някои причини за изчезването на манастирите. Ясно се открояват два варианта, които условно можем да наречем икономически и политически. Знае се например, че при поредната данъчна регистрация от 1567—1569 г. било наредено всички църкви и манастири, които нямат тапии за своите имоти, да се снабдят с такива. В летописната традиция на южните славяни, а и в техния фолклор този акт на османската власт се е запечатал като „продажба" на църкви и манастири[234]. С цената на доста значителни материални жертви по-големите манастири съумели да запазят владенията си (и респективно себе си) — Рилският манастир, да речем, трябвало да заплати 60 000 акчета[235]. Нищо чудно обаче някои по-малки манастирчета да не са могли да „изкупят" имотите си и да са се разорили. Вторият вариант е свързан с периодично разтърсващите Османската империя военнополитически „протуберанси". А ето и един пример. През 1641 г. в Путивъл, на руската граница, пристигнали двама гръцки монаси от манастира „Св. Богородица" на о. Халки. В една от грамотите, която те носели, издадена им от цариградския патриарх Партений, се разказвало, че обитателите на въпросния манастир били всъщност

преселници от созополския манастир „Св. Йоан Предтеча". Тази черноморска обител била разрушена до основи от „безбожните агаряни" по време на казашките нападения (монасите били заподозрени в колаборационизъм с нападателите)[236].

Но нека се върнем към нашия обзор. Манастирската мрежа в равнинните части на Северна България се очертава като много рехава. Но никога не бива да се изключва възможността един ден към известните днес обители да се прибавят и някои нови имена — благодарение на новооткрити извори. Така при работата си в ЦГАДА (Москва) попаднахме на документ от XVII в., от който се разбира, че манастир е имало по онова време близо до плевенското село Бохот[237]. Но едва ли все пак могат да се очакват някакви сензационни открития, които да изменят общото впечатление за една неразвита манастирска структура в тази част от страната.

Особено плачевно било, изглежда, положението в Североизточна България — почти липсват данни за православни манастири там през османската епоха. Едно от редките изключения е силистренският манастир „Св. Георги", който бил вписан в османски данъчен регистър от 1569 г.[238] Запустели скалните манастири по поречието на р. Русенски Лом, където през XIV в. процъфтявал исихазмът. Без съмнение това почти „нулево" състояние на манастирската мрежа в Североизточна България трябва да се свърже с масираното присъствие в региона на турско и ислямизирано население.

Търново и Пловдив — две големи градски средища и едновременно с това митрополитски седалища — изпъкват като центрове на най-значителните манастирски концентрации съответно за Дунавската равнина и за Тракийската низина. Както „Търновската Света гора" (манастирите „Св. Троица", Преображенският, Петропавловският, Килифаревският, Капиновският и др., датиращи от времето на Втората българска държава), така донякъде и Пловдивското средоточие (Бачковският манастир, основан от грузинеца Г. Пакуриани в 1083 г.; кукленският манастир „Св. Врачове", горноводенският „Св. Св. Кирик и Юлита", манастирите „Св. Петка", „Св. Теодор Тирон" и др.) свидетелстват за силен континуитет между предосманската и османската епоха по отношение на манастирската система[239].

С обратния пример — за една прекъсната традиция — се сблъскваме в Родопите. Като следствие от ислямизацията на местното население, от църковно-географската карта на този обширен планински масив били заличени почти всички средновековни обители. За тях днес напомня само родопската топонимия[240]. Безславна била

съдбата и на странджанския монашески център Парория, основан около 1335 г. от прочутия византийски исихаст Григорий Синаит. Скромен бил също броят на действащите манастири по Черноморското крайбрежие[241].

Би било несправедливо, ако от краткия ни преглед отпаднат атонските манастири, макар те да са разположени извън българската етническа територия. Още от XIII в. историята на Света гора е здраво свързана с българската. В светогорските обители, щедро обдарявани от българските средновековни владетели, се трудели множество български книжовници. През школата на Света гора преминали най-известните български църковни дейци от XIV в. И по-късно, в годините на робството, Света гора, този най-авторитетен монашески център не само на Балканите, но може би и в цялата Османска империя, продължила да упражнява огромно духовно въздействие над българите. Именно в светогорските библиотеки и скрипториуми се пазели и възпроизвеждали най-ценните български средновековни културноисторически паметници. Ако до османското завоевание дейността на българските монаси била съсредоточена най-вече в Зограф и във Великата лавра „Св. Атанасий“[242], то през следващия период решаваща роля за нашите земи имали вече Зограф и сръбският Хилендар, в който постепенно се усилило българското присъствие[243]. Освен че се ползвали с общите за светогорските манастири привилегии, Зограф и Хилендар се радвали и на значителна помощ отвън — те били финансово подкрепяни от влашките и молдавските войводи, както и от руските царе. Този облагодетелстван статут дал възможност на двата манастира да си запазят много широк периметър на влияние, обхващащ фактически цялата българска етническа територия[244].

Към манастирската система трябва да отнесем още скитовете и метосите. Доколкото обаче систематични данни за периода XV—XVIII в. липсват, много е трудно да се определи в каква степен тези подчинени на манастирите майки звена са разширявали обсега на църковната инфраструктура.

Под „скитове“ обикновено се разбират малки постройки или просто пещери, в които пребивавали монаси аскети. Изглежда, те не са били особено популярна форма на монашески живот в нашите земи, а си останали характерни преди всичко за Света гора[245].

Що се отнася до метосите, съществували са както метоси чифлици с чисто стопански функции, така и друг тип метоси, съчетаващи икономическата с религиознопросветната активност. През XVIII в. към тези метоси, които по правило принадлежали на най-богатите манастири, се създавали килийни училища, като занятията в тях се

водели от просветени монаси[246]. Метосите на по-малките манастири се намирали в непосредствена близост до манастира майка. По-големите обители обаче (например атонските) притежавали свои метоси в твърде отдалечени кътчета на империята. Така в т.нар. „Калиманова грамота" (късен фалшификат, датиращ вероятно от XVI в.) се споменава за Зографски метоси в Сяр, както и в софийските села Челопечене, Горни и Долни Лозен[247].

„Коефициентът на полезно действие" на манастирската система зависел, разбира се, не само от броя на обителите и подчинените им звена от типа на метосите и скитовете, но и от броя на монасите в отделните манастири.

Съвсем не е случайно, че като най-многобройни се оформили братствата на т.нар. „ставропигиални манастири". Непосредствено зависими от патриарха, те можели да разчитат на неговото високайше застъпничество пред османската администрация по всякакъв род проблеми — за данъци, за строеж на културни сгради и пр. През османския период с такъв статут се ползвали ограничен брой обекти: Рилският[248], Бачковският[249], отчасти Роженският манастир при Мелник, който бил подвластен на ставропигиалния атонски манастир „Ивер"[250], както и някои обители по Черноморското крайбрежие[251]. Възможно е в рамките на Охридската архиепископия манастирът „Св. Наум" в близост до Охрид също да е бил ставропигиален[252]. Облагодетелстваният режим правел ставропигиалните обители привлекателно място за всички, които се посвещавали на монашеския живот. Например в 1700 г. в Бачковския манастир имало повече от 100 калугери (това сериозно нарушавало устава на обителта, съгласно който броят на монасите не бивало никога да надхвърля цифрата 51)[253]. По времето на Сюлейман I в Рилския манастир живеели 45 монаси, а в 1756 г. — 56[254]. С многолюдни братства се отличавали и атонските обители. Например в средата на XVI в. братствата на Зограф и на Хилендар наброявали по 200 души[255]. Огромно било и братството на созополския манастир „Св. Йоан Предтеча", който в края на XVI в. се обитавал от 170 монаси[256].

В повечето епархийски манастири (т.е. административно зависими от местния архиерей) обаче картината била доста поразлична. В турските ленни описи от XV—XVI в. например манастирите обикновено са представени от двама-трима до 10 монаси[257]. Аналогична информация получаваме и от приписките. Така според една приписка от 1623 г. Мъглижкия манастир (Казанлъшко) обитавали четирима калугери — йеромонахът Гервасий и монасите Анастасий, Богослов и Стефан[258]. А от друга приписка от

1699 г. става ясно, че Черепишкият манастир бил „на запустение", останал с един-единствен йеромонах[259].

* * *

Погледнато откъм сумарните му количествени параметри, състоянието на основните църковни стуктури в общобългарски план не било блестящо, но то не било и трагично. След завоеванието епархийската мрежа, въпреки че претърпяла известни трансформации, като цяло останала почти непокътната. Макар и доста редуцирана, манастирската система в повечето райони също продължила да функционира на нивото поне на една минимална достатъчност. Същото важи и за енорийската организация.

Безусловно вината за неравномерността на църковната мрежа (доста плътна в някои региони и в отделни агломерации и съвсем рехава — в други) не може да се хвърли стопроцентово върху нашествениците. Но едва ли някой би оспорвал, че причините за тази неравномерност трябва да се търсят не само и не толкова в наследството отпреди завоеванието, колкото в общата атмосфера на несигурност и дискриминация на християнството, която се възцарила в българските земи с установяването на османската власт. Красноречив е фактът, че с най-лоши „средни показатели" се характеризира църковната мрежа в районите с най-масова тюркска колонизация и (или) ислямизация — например в Североизточна България и Родопите.

БЕЛЕЖКИ

[1] Стара българска литература. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева. С., 1982, с. 230.

[2] За съдбата на Евтимий вж. П о п о в, Хр. Ив. Евтимий, последен търновски и трапезишки патриарх (1375—1394). Пловдив, 1901; Ц а н к о в, Ст. Патриарх Евтимий. С., 1906; З л а т а р с к и, В. Де и кога е бил заточен и умрял българският патриарх Евтимий. — Летопис на БКД, 6 (1905), 103—170. Вж. сбито изложение върху полемиката около предполагаемия гроб на патриарха в Бачковския манастир у Б о г д а н о в, Ив. Гробът на патриарх Евтимий. С., 1987, 31—91 и цит. лит.; И в а н о в а, Кл. Патриарх Евтимий. С., 1986, 94—101.

[3] Acta Patriarchatus Constantinopolitani. Ed. Fr. Miklosich et Jos. Müller. 2. Vindobonae, 1862, p. 223; срв. С н е г а р о в, Ив. Търновските митрополити в турско време. — Сп БАН, 2, 1935, 209—210.

[4] Acta Patriarchatus..., 2, p. 241.

[5] Д р и н о в, М. Исторически преглед на българската църква. — В: Избр. произв. 2. С., 1971, с. 112; срв. Acta Patriarchatus..., 2, 570—571.

[6] Б а л а с ч е в, Г. Кореспонденция между цариградския патриарх и охридския архиепископ от XV в. — Минало, 1 (1909), № 1, 6—7; № 2, 127—128; Т р и ф о-

нов, Ю. Унищожаването на Търновската патриаршия и заместянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство. — СбНУНК, 22—23, 1906—1907, 4—5.
[7] Tachiaos, E. Die Aufhebung des Bulgarischen Patriarchats von Tirnovo. — BSt, 4, 1963, No 1, 75—79.
[8] Щапов, Я. Н. Южнославянский политический опыт на службе у русских идеологов XV в. — ВВ, 2, 1966, 200—214.
[9] Снегаров, Ив. Цит. съч., с. 211.
[10] Дринов, М. Цит. съч., с. 114; Сметанин, В. А. Византийское общество XIII—XV веков по данным эпистолографии. Свердловск, 1987, 246—248.
[11] Пръв привежда това свидетелство М. Дринов (цит. съч., с. 114), но погрешно отнася събитието към 1572 г. От Дринов заимства Ю. Трифонов (цит. съч., с. 40). Грешката на двамата автори поправя Г. Д. Баласчев (Финансовото положение на Охридската архиепископия и нейното унищожение (с прибавка на един ферман). С., 1908, 10—11). Той изяснява, че Доситей Йерусалимски всъщност е базирал разказа си върху известието на логотета на Великата църква Йеракс (70-те години на XVI в.). Съборът, за който говори Йеракс, се състоял не в 1572 г., а малко след превземането на Константинопол от турците. Според Баласчев обаче това сведение имало повече „профанен характер".
[12] Turcograeciae libri octo a Martino Crusio, in Academiae Tybingensi Graeco et Latino Professore, utraque Lingua edita. Quibus Graecorum Status sub Imperio Turcico, in Politia, Ecclesia, Oeconomia, Scolis. Basile, 1584, p. 339.
[13] История во кратце о болгарском народе словенском сочинися и списася въ лето 1792 Спиридоном йеросхимонахом. Стъкми за издание В. Ил. Златарски. С., 1990, 103—104; Ангелов, Б. Ст. Хилендарска преправка на „История славяно-българская". — ИБИД, 26, 1968, с. 807.
[14] Църковен архив. Кн. 3. Стъкмил Д. Мишев. С., 1931, с. 243.
[15] Иречек, К. Пътувания по България. Превод от чешки. С., 1974, 298—299.
[16] Дринов, М. Цит. съч., с. 112.
[17] Трифонов, Ю. Цит. съч., с. 5.
[18] Tachiaos, E. Op. cit., p. 78.
[19] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия—патриаршия. От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767). С., 1932, 503—504.
[20] Голубинский, Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдовалашской. М., 1871, 88—89.
[21] Дринов, М. Цит. съч., 112—113.
[22] Трифонов, Ю. Цит. съч., с. 10, 14—17.
[23] Tachiaos, E. Op. cit., 72 ff.
[24] Дуйчев, Ив. Ролята на църквата за запазването на българската народност през ранните векове на османското владичество. — Изв. на Бълг. патриаршия. 1. С., 1978, с. 71.
[25] Трифонов, Ю. Цит. съч., 11—13.
[26] Снегаров, Ив. Унищожението на Охридската архиепископия (подготвителен процес, причини и значението ѝ през време на църковната борба). — ГСУ БФ, 3, 1926, 113—137; История на Охридската архиепископия..., 126—155, 518—519.
[27] Иванов, Й. Българските старини на Македония. Фотот. изд. С., 1970, с. 566.
[28] Златарски, В. История на Българската държава през средните векове. 3. С., 1972, с. 383. Смущаващо е освен това свидетелството на Акрополит, че с императорско и съборно постановление търновският архиерей, дотогава подчинен на константинополския, бил почетен с „автономия" (пак там, с. 384). Не може категорично да се каже какво е вложил Акрополит в понятието „автономия" (за него вж. Събев, Т. Автокефалия и патриаршески институт в църковното устройство на

православния Изток. — ДК, 1969, 11—12, 60—61), но все пак трябва да се има предвид, че той употребил именно този термин, а не термина „автокефалия".

[29] Цит. по К и с е л к о в, В. Сл. Патриарх-Калистовата грамота от 1355 г. — ДК, 1932, 50, 214—215.

[30] Цит. по Д р и н о в, М. Цит. съч., 111—112; срв. Acta Patriarchatus..., 2, 161—162.

[31] С н е г а р о в, Ив. История на Охридската..., 150—151.

[32] Т е п л о в, В. Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам. СПб., 1889, 67—68, 75.

[33] Правилата на Св. Православна църква с тълкованията им. 1. Под ред. на Ст. Цанков, Ив. Стефанов, П. Ценев. С., 1912, с. 282, 378 (6-о пр. на I вс. събор; 2-о пр. на II вс. събор).

[34] Пак там, 1, 590—591; 2, 1913, 194—195.

[35] Обслужвайки отечествената кауза, българските историци се стремят да докажат тъкмо обратното — че съборите, на които по един или друг начин е призната самостойната Българска църква, са били вселенски. Така за „Осми вселенски" се провъзгласява съборът от 869—870 г. (Г ю з е л е в, В. Княз Борис Първи. България през втората половина на IX в. С., 1969, с. 246), като се пропуска да се отбележи, че тази квалификация съвпада със становището на Западната, католическата, но не и на Източната, православната църква. Що се отнася до събора от 1235 г., на който било признато патриаршеското достойнство на Търновската църква, той също едва ли би могъл да се оцени като вселенски. Изворите не са единни по въпроса за участниците в събора. Според Синодика на Българската църква източните патриарси, макар да дали писменото си съгласие за преобразуването на Търновската катедра в патриаршеска, не присъствали лично на събора. Съгласно Синодика в събора взели участие висши духовници от двете царства — гръцкото и българското. Вж. П о п р у ж е н к о, М. Г. Синодик царя Борила. Одесса, 1899, с. 67. Проложното житие на патриарх Йоаким пък предлага една друга, при това доста неясна версия. Там се казва, че патриархът на „Царевград Търнов" бил поставен от „всички западни архиереи" (вж. Стара българска литература. 4. Житиеписни творби. Съст. и ред. Кл. Иванова. С., 1986, с. 88).

[36] Т е п л о в, В. Цит. съч., с. 68, 84 сл.

[37] Правилата..., 2, 188—190.

[38] Цит. по К и с е л к о в, В. Сл. Цит. съч., с. 215.

[39] С н е г а р о в, Ив. Учредяването на Московската патриаршия (1589—1721) и Охридската архиепископия. — МПр., 1942—1943, 4—11.

[40] С н е г а р о в, Ив. История на Охридската..., 128—129.

[41] К и с е л к о в, В. Сл. Владислав Граматик и неговата Рилска повест. С., 1947, с. 62.

[42] Д у й ч е в, Ив. Цит. съч., с. 75 сл.

[43] Д о н ч е в а-П а н а й о т о в а, П. Киприян — старобългарски и староруски книжовник. С., 1981.

[44] Р у с е в, П., А. Д а в и д о в. Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература. С., 1966; П е т к а н о в а, Д. Старобългарска литература. Ч. 2 (XIII — XVIII век). С., 1987, 104—109.

[45] П е т к а н о в а, Д. Цит съч. с. 106; Б о й ч е в а, П. За някои аспекти на църковно-културните отношения между Видинското царство и Угровлахия от 1365 до 1370 г.— StB, 14, 1979, с. 44 сл.

[46] Стара българска литература, т. 2, с. 197.

[47] D u j č e v, Iv. Le patriarche Nil et les invasions turques vers la fin du XIVe siècle. — In: Medioevo Byzantino-slavo. 2. Roma, 1968, 253—261; La conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave. — In: Medioevo..., 3. Roma, 1971.

[48] Вж. например т.нар. „Безименна българска летопис" в: Стара българска литература. 3. Истор. съч. Съст. и ред. Ив. Божилов. С., 1983, с. 86 сл.

[49] Д у й ч е в, Ив. Образи на българин от XV в. във Флоренция. — Изкуство, 1961, № 1. Подробна библиография у Б о ж и л о в, Ив. Фамилията на Асеневци (1186 — 1460). Генеалогия и просопография. С., 1985, 459—462.
[50] Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. 1. Les Actes des Patriarches. Fasc. 6. Les Regestes de 1377 à 1410 par J. Darrouzès, A. A. Paris, 1979, p. 241.
[51] Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV—XVIII век. С., 1990, 24—25.
[52] К л и м о в и ч, Л. И. Ислам. М., 1965, с. 51.
[53] Holy Quran. English Translation by M. Marmaduke Pickthall. Karachi, 1975, 2:62, 5:69.
[54] Ж е л я з к о в а, А. Цит. съч., 26—27.
[55] Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople. Edited and Translated by B. Lewis. V. 2 (Religion and society). New York, 1974, 217—218; Г е н о в, Г. Положението на християните в Турция според мохамеданското право. — ГСУ ЮФ, 18, 1923, с. 60.
[56] П е т р у ш е в с к и й, И. П. Ислам в Иране. М., 1966, 97—98.
[57] Ж е л я з к о в а, А. Цит. съч., 47—49 сл.
[58] П р о х о р о в, Г. М. Прение Григория Паламы „с хионы и турки" и проблема „жидовская мудрствующих". — ТОДРЛ, 27, 1972, 329—334, 345.
[59] М а т а н о в, Хр., Р. М и х н е в а. От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и османското нашествие 1354—1571 г. С., 1988, с. 57 сл.
[60] Пак там, 144—188; срв. Ц в е т к о в а, Б. Паметна битка на народите (Европейският Югоизток и османското завоевание — края на XIV и първата половина на XV в.). С., 1979, 66—74, 271—275, 299—320.
[61] Стара българска литература, 2, с. 197.
[62] И в а н о в, Й. Цит. съч.
[63] М а т к о в с к и, Ал. Односите помеѓу Охридската архиепископија и Османската држава. — ГИНИ, 16, 1972, № 2, 111—112.
[64] Д у й ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. Фотот. изд. С., 1990, с. 281.
[65] V a c a l o p o u l o s, A. E. The Greek Nation 1453—1669. The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society. Translation from Greek. Ruthers University Press. New Brunsuick, 1976, 104—105.
[66] P a p a d o p o u l o s, Th. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952, 2—7; The Fall of Byzantine Empire. A Chronicle by George Sphrantses 1401—1477. Transl. by M. Phillipides. The University of Massachusetts Press. Amherst, 1980, p. 136.Срв. I n a l c i k, H. The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans. — Turcica, 21—23, 1991, p. 415 ff.
[67] P a p a d o p o u l o s, Th. H. Op. cit., 16—23.
[68] К а б р д а, Й. Положението на митрополитите в техните епархии в турско време.— ДК, 83, 1937, 842—851; Le système fiscal de l'Eglise orthodoxe dans l'Empire Ottoman (D'après les documents turcs). Brno, 1969, 12—16; P a p a d o p o u l o s, Th. H Op. cit, 27—39.
[69] Вж. например впечатленията на немеца Стефан Герлах (XVI в.): „Гърците подаряват няколко дуката на кадията, спахията или на някой друг турчин, който повелява, и той пише на епископа или митрополита на съответното място: „Направи този или онзи свещеник, помощник-свещеник или др. там или там", където е поизгодно. Митрополитът трябва да изпълни това, дори и ако гъркът (християнинът) не може да чете литургия. Също така, когато някой много иска да стане епископ на някое място, подарява на турчина, който е поставен да управлява там, няколко дуката и той заповядва на митрополита да го направи владика. Същото става и с

митрополитите: който има пари, подарява на папите и на Кантакузин няколкостотин дуката и този или онзи пише на патриарха: „Направи този митрополит там или там." Патриархът не може да противоречи щото с дума, а веднага трябва да изпълни нареждането" (Г е р л а х, Ст. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. Подб., прев., увод и ком. М. Киселинчева. С., 1976, 66—67).

[70] М и р к о в и ћ, М. Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу (1450—1766). Београд, 1965, 94—95.

[71] P a t r i n e l i s, Chr. The Exact Time of the First Attempt of the Turks to seize the Churches and convert the Christians people of Constantinople to Islam. — In: Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes. 3. Sofia, 1969, 567—568; Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos-Epirotica. Recognovit Immanuel Bekkerus. Bonnae, MDCCCXLIX, 158—159.

[72] D i m i t r i e C a n t e m i r. Historian of South-East European and Oriental Civilisation. Extracts from "The History of the Ottoman Empire". Ed. by Al. Dutu et P. Cernovodeanu. Bucharest, 1973, 116—122.

[73] Historia Politica et Patriarchica..., 106—107; B a b i n g e r, Fr. Mehmed the Conqueror and His Time. Edited by William C. Hickman. Translated from the German by R. Makheim. Princeton University Press, 1987, p. 437.

[74] Т р и ч к о в и ћ, Р. Српска црква средином XVII века. — Глас СССХХ Српске Академије наука и уметности. Одељење историјских наука, 2, 1980, 71—72.

[75] С о к о л о в, И. И. Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования. 1. СПб., 1904, 18—19, 26—29.

[76] Т р и ч к о в и ћ, Р. Цит. съч.; I n a l c i k, H. Ottoman Archival Materials on Millets. — In: Christians and Jews in the Ottoman Empire. V. 1. Ed. by B. Braude and B. Lewis. New York, London, 1982, p. 44 ff.

[77] Т р и ч к о в и ћ, Р. Цит. съч., с. 66 сл.; М а т к о в с к и, Ал. Црковни давачки (kilise resimleri) во Охридската Архиепископија (1371—1767 година). Македонска Академија на науките и уметностите. Прилози. Одделение за општествени науки. II. 2. Скопје, 1971, 54—60.

[78] В османската и в църковната документация, а оттам и в посветената на данъчното облагане на църквата научна книжнина цари истински хаос по този въпрос. Според Кабрда миритo било общата сума от църковните данъци, която митрополитите събирали от своите епархии, за да покрият дължимите на централното църковно ведомство суми. Част от събраното оставало за църквата, докато друга част отивала в държавната хазна (K a b r d a, J. Op. cit., p. 62). Според други изследователи „мирие", „харач" и „кесим" са синоними (Т р и ч к о в и ћ, Р. Цит. съч., с. 66). За компонентите на църковното мирие вж. също I n a l c i k, H. The Status. . ., 421—427. Кратък преглед на мненията относно мирието вж. у М а т к о в с к и, Ал. Црковни давачки..., 61—62. Самият Матковски е склонен да приеме, че мирието е било данък върху недвижимите църковни имоти (с. 62). В кодекса на Цариградската патриаршия от XVII в. най-често споменаваният църковен данък, дължим на държавата, е „царският харач" (τὸ Βασιλικὸν χαράτσιον). Периодично в патриаршеските документи се уточнява приносът на отделните епархии за „царския харач". Така през 1652 г. делът на епископията на Литица бил определен на 30 000 флорина. 30 000 аспри обещал да внася за „царския харач" бившият константинополски патриарх Партений IV, определен за проедър на Анхиалската митрополия през 1677 г. След съответна молба от страна на созополския митрополит Синодът в Цариград намалил вноската му към „царския харач" от 10 на 5 флорина. В 1647 г. Синодът освободил Видинската митрополия от внасянето на патриаршеска „зития" (помощ в полза на патриаршията) и отсъдил занапред митрополията да плаща само 32 000 аспри годишно за „царския харач" (А п о с т о л о́ п о у л о ς, Δ. Γ., Μιχ-

αηλάρης, Π. Δ'Η νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἕνι τεκμήριο Α'. Ἀθήνα, 1987, № 267). В ранната домашна документация по отношение на дължимите на държавата църковни данъци се използва гръцкият термин „телос" (Дылевский, Н. Договор 1466 года между болгарским Рыльским монастырем и обителью Пантелеймона-Русиком на Афоне. — ЕВ, 1969, № 2, с. 87). В по-късните извори вече се използва турският термин „харач".

[79] Kabrda, J. Op. cit., 65—92; Матковски, Ал. Църковни давачки..., 40—51; Маркова, З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976, 31—37.

[80] Zachariadu, E. A. Early Ottoman documents of the Prodromos monastery (Serres). — SF, 28, 1969, 1—12; Beldiceanu, N. Margarid: Un timare monastique. — In: Le monde Ottoman des Balkans (1402—1566). Institutions, société, économie. London, 1976, 227—255; Мирковић, М. Цит. съч., 70—71. Някои учени оспорват автентичността на султанския ферман от 1372 г. Beldiceanu - Steiner, I. Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I. Acta Historrica. T. 7. Copiright 1967 by Societatea Academica Romana, 180—182.

[81] Мирковић, М. Цит. съч., с. 130. Още в края на XV в. бил иззет и тимарът на манастира „Маргарит" (Beldiceanu, N. Op. cit., p. 241).

[82] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир. С., 1910, 4—90 (дял I — „Фермани").

[83] Бур, М. Християнското население и православните манастири на Балканите през османското владичество. — ИПр., 1984, № 3, с. 42.

[84] Стоилов, А. П. Своден хрисовул за историята на Зографския манастир. — В: Сборник в чест на Васил Н. Златарски. С., 1925, с. 448; Мутафчиев, П. Към историята на месембрийските манастири. — Пак там, 174—180; Герасимов, Т. Фалшиви печати на български царе от X, XIII и XIV в. — Археология, 1970, № 2, 39—40; Карпов, С. П. Трапезундская империя и Афон. — ВВр., 45, 1984, с. 99.

[85] От по-старите автори това мнение застъпва например Лебедев, А. История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. 2 изд. СПб., 1904, 94—101, 152—155. Доста краен в изводите си относно царящата в Османската империя религиозна толерантност е холандският изследовател Майкъл Кил (Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Precondition of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans 1360/70—1700. A New Interpretation. 1985. Van Gorcum, Assen, Maastricht. The Netherlands, p. 144 ff.

[86] С малки изключения това становище се поддържа от почти всички български историци.

[87] Вж. например мнението на Б. Брод и Б. Луис в: Christians and Jews. V. 1, 1—33.

[88] Stavrianos, L. S. The Balkans since 1453. New York, 1958, 105—106; Георгиева, Цв. Еничарите в българските земи. С., 1988, 216—217.

[89] Андреев, Ст., Е. Грозданова. Българските земи през втората половина на XVI в. според новоиздирени османотурски документи. —ИНБКМ, 18 (24), 1983, с. 150.

[90] Николаев, Вс. Един берат на султан Селим III за лютичкия (ортакьойския) митрополит Григорий от 1796 г. — ИИБИ, 3—4, 1951, с. 423; Кабрда, И. Цит. съч., 850—851.

[91] Holy Quran, 2:256.

[92] Иналцик, Х. Османско царство. Класично доба 1300—1600. Београд, 1974, с. 258 сл.; Новичев, А. Д. История Турции. 1. М., 1963, 38—40, 105—113.

[93] Димитров, Стр. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долината на Места през XV—XVII в. — Родопски сборник, 1, 1965, 98—99.

[94] Мейер, М. С. О соотношении светской и духовной власти в османской политической системе в XVI—XVIII вв. — В: Ислам в истории народов Востока. М., 1981, 59—60; Георгиева, Цв. Цит. съч., 218—219.
[95] Histoire de l'Empire Ottoman. Traduit de l'angais de Mr. le Chevalier Ricaut. Vol. 1. A la Haye, MLCCIX, p. 161.
[96] Грозданова, Е. Събиране на данъка джизие в българските земи през XVII и XVIII в. — ИПр., 1976, № 5, с. 77.
[97] Грозданова, Е. Промени в демографския облик на българските земи през XVII век. — ИПр., 1985, № 5, 20—37.
[98] Желязкова, А. Цит. съч., с. 151; Грозданова, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, 574—577.
[99] Георгиева, Цв. Цит. съч., 66—100.
[100] Грозданова, Е. Българската народност..., с. 573 сл.
[101] По следите на насилието. Документи и материали за налагане на исляма. Съст. П. Петров. 2 прераб. изд. Ч. 1. С., 1987, 159—160.
[102] Пак там, 148—149.
[103] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 242.
[104] Coulson, N. J. A history of Islamic Law. Edinburgh, 1971, 98—99; Levy, R. The Social Structure of Islam. II Edition of Sociology of Islam. Cambridge Univ. Press, 1962, 184—185.
[105] Зиројевић, О. Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683 године. Београд, 1984, с. 20, 31.
[106] Батаклиев, Ив. История на църквата „Успение пресветая Богородици" в Татар Пазарджик. С., 1932, с. 5.
[107] Вж. Документи за българската история. Т. 3. Документи из турските държавни архиви. Ч. 1 (1564—1872). Подбрал и превел П. Дорев. С., 1940, с. 23 (№ 51), 29 (№ 66).
[108] Пак там, с. 42 (№ 88); през 1741 г. кадията на Силистра бил уведомен, че влашкият войвода без позволение поправил църквата в града. На кадията се нарежда да направи проверка на случая, като избягва „користни и смешни желания". Изрично му се напомня също да не взема пари. Вж. Рефик, А. България под турско управление, гг. 983—1255 от егира, 1565—1841 от Р. Хр. Документи, взети из тайните турски държавни архиви върху търговския и стопански живот на градове, населени с българи през време на турското управление. С., 1938, 70—71 (№ 78).
[109] Грозданова, Е. Българската селска община през XV—XVIII век. С., 1979, с. 139.
[110] Матковски, Ал. Отпорот во Македонија во времето на турското владеење. 1. Скопје, 1983, 217—219.
[111] Kiel, M. Op. cit., 198—199.
[112] Грозданова, Е. Ролята на традиционната селска община за опазване на българската народност и народностно самосъзнание. —В: Българската нация през Възраждането. С., 1980, 157—159. Понякога разрешенията се издавали и от други представители на локалната власт (Зиројвић, О. Цит. съч., 27—28).
[113] Вж. цитираните султански разпоредби от началото на XVIII в. у Матковски, Ал. Отпорот..., т. 1, 218—220.
[114] Рефик, А. Цит. съч., № 53, 55.
[115] Пак там, с. 52 (№ 60).
[116] Пак там, с. 71; Бошкович, Р. Дневник на едно пътуване. Прев. и бел. М. Тодорова. С., 1975, с. 29; Френски пътеписи за Балканите XV—XVIII век. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 334; срв. Кабрда, И. Цит. съч., с. 850.

[117] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., с. 264: „До нашата къща стои една висока кръгла кула, която българите преди 40 години са имали още за своя черква, но турците са им я взели и направили от нея джамия“ (очевидно Герлах говори за ротондата „Св. Георги“).
[118] С н е г а р о в, Ив. Турското владичество — пречка за културното развитие на българския народ и другите балкански народи. С., 1958, 145—150.
[119] З и р о j е в и ћ, О. Цит. съч., 19—20.
[120] Вж. бел. 71.
[121] Н е ш р и, М е х м е д. Огледало на света. История на османския двор. Съст. и прев. от османотур. М. Калицин. С., 1984, с. 98.
[122] Г е о р г и е в а, С. Нови данни за църквата „Св. Петка“ и за джамията на Царевец във Велико Търново. — Археология, 1987, № 2, 27—31.
[123] В а с и л е в а, Д. По въпроса за църковното строителство по време на османското владичество. — В, 1979, № 3, 36—40. За отношението на османските власти към християнското културно строителство: G r a d e v a, R. Ottoman Policy towards Christian Church Buildings. — ЕВ, 1994, № 4, 14—36.
[124] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV—XVI век. Увод, под. и ком. М. Йонов. С., 1979, с. 131.
[125] Вж. за Света гора. Наблюдения на множество редки и забележителни неща, видени в Гърция, Азия, Юдея, Египет, Арабия и други чужди страни от Пиер Белон дьо Ман. Прев. и ком. проф. Всеволод Николаев. С., 1953, с. 117.
[126] Les Regestes... Vol. 1. Fasc. V. Les Regestes de 1310 à 1376 par J. Darrouzès, A. A. Paris, 1977, p. 511 (No 2607).
[127] Пак там, 510—511 (No 2606).
[128] O s t r o g o r s k y, G. History of the Byzantine State. Translation from German by J. Hussey. Revised Edition. Ruthers Univ. Press, 1969, 540—541; М а т а н о в, Хр. Югозападните български земи през XIV век. С., 1986, 90—92 и цит. лит.
[129] Пак там, с. 93.
[130] V r y o n i s, Sp. Decisions of the Patriarchal Synod in Constantinople as a Source for Ottoman Religious Policy in the Balkans prior to 1402. — ЗРВИ, 19, 1980, 288—289.
[131] Г ю з е л е в, В. Очерк върху историята на град Несебър в периода 1352—1453 г. — ГСУ ФИФ, 14 (1970), № 3, 64—68.
[132] V r y o n i s, Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkley, Los Angeles, London. Univ. of California press, 1971, 321—322; срв. Les Regestes... Vol. 1, Fasc. VI, p. 145 (No 2849).
[133] V r y o n i s, Sp. Decisions..., p. 295; срв. Les Regestes... Vol. 1. Fasc VI, p. 406 (No 3177).
[134] А н д р е е в, Й. Средновековният Овеч през XIII—XIV век. — В: Средновековният български град. С., 1980, 268—282; К у з е в, Ал. Развитието на градовете и създаването на нови епархии във Второто българско царство. — Пак там, с. 86.
[135] G i l l, J. Church Union: Rome and Byzantium (1204—1453). Variorum Reprints. London, 1979 (XII. The „Acta“ and the Memoirs of Syropoulos as History), 162—163.
[136] Правила (κανόνες) православной церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. Перевод с сербского. 1. СПб., 1911, с. 522.
[137] Б а л а с ч е в, Г. Нови известия за черковното ведомство на Видинска и Софийска епархии през първите години от тяхното завладяване от турците. — СбНУНК, 18, 1901, с. 150 сл.
[138] Пак там, с. 151.
[139] Т р и ф о н о в, Ю. Зависимост на Молдавската църква от Охридската в половината на XV в. — МПр., 5 (1929), № 1, 45—70; С н е г а р о в, Ив. Към въпроса

за зависимостта на Молдовската църква от Охридската през XV в. — МПр., 1929, № 3, 45—62; Дуйчев, Ив. За правата на Охридските архиепископи от средата на XVI в. върху някои италийски области. — ИИД, 14—15, 1937, 151—171; Михаил, П. К вопросу о переписке Молдо-влахийского воеводы Стефана Великого с архиепископом Первой Юстинианы Дорофеем. — RESEE, 4, 1966, № 1—2, 239—246; Maxim, M. Les relations des pays roumains avec l'archevêché d'Ochrid à la lumière des documents turcs inédits. — RESEE, 19, 1981, No 4, 635—669.

[140] Трифонов, Ю. Съединението на Ипекската патриаршия с Охридската архиепископия в XV в. — Сп БАН, 3, 27—30. Аргументирана корекция на това становище вж. у Суботић, Г. Печки патриарх и Охридски архиепископ Никодим. — ЗРВИ, 21, 1982, 213—236.

[141] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 501—508.

[142] Дьюрдьев, Бр. Столкновение между Охридской и Смедеревской церквами в первой половине XVI века. — В: Macédoine et les Macédoniens dans le passé. Recuieil d'articles scientifiques. Skopje, 1970, 85—102; Odnos izmedu Ohridske Arhiepiskopije i Srpske črkve od pada Smedereva (1459) do obnovljanja Pečke Patriaršije (1557). — Radovi Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, XXXVIII, Odelenje Drustvenih nauka, 13, 1970, 185—209.

[143] Наумов, Е. Османское государство и сербская православная церковь. — В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, 117—135.

[144] Дьюрдьев, Бр. Цит. съч., с. 92 сл.; Трифонов, Ю. Отношенията на сръбската Ипекска църква към Охридската в началото на турското владичество. — МПр., 4, 1928, № 4, 43—77; Матковски, Ал. Обидот на епископот Павле од Смедерево да ги отцепи српските епархии од Охридската архиепископија. — ГИНИ, 1970, № 2—3, с. 71 сл.

[145] Мирковић, М. Цит. съч., 85—87; Кашић, Д. Српска црква под турцима. — В: Српска православна црква (1219—1969). Београд, 1969, 144—145; Самарџић, Р. Мехмед Соколовић. Београд, 1982, 108—109.

[146] Тричковић, Р. Цит. съч., 83—86.

[147] Пак там, 88—94.

[148] Снегаров, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви. 2. С., 1946, с. 388, бел. 21.

[149] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 261.

[150] Ферман от султан Махмуда, сина Мустафи-хана на ипекския патриарх Арсения (турска година 1143, а подир Христа 1731). — Български книжици, 3, 1860, № 19, с. 112.

[151] Тричковић, Р. Цит. съч., 96—97.

[152] Вж. документи за избор на софийски митрополити от Цариградския синод в Кодекса на Вселенската църква от XVII век ('Αποστολόπουλος, Δ. Γ., Π. Δ. Μιχαηλάρης) Op. cit., № 363 (1601 г.); № 390 (1603 г.); № 958 (1631 г.); № 452 (1628 г.); № 1032 (1639 г.); № 616 (1650 г.); № 241 (1651 г.); № 747 (1657 г.); № 646 (1676 г.); № 738 (1680 г.).

[153] Срв. Снегаров, Ив. Кратка история..., 2, с. 38; История на Охридската..., с. 9, 175.

[154] Пак там, 159—178.

[155] Снегаров, Ив. Кратка история... 1. С., 1944, 499—500; Runciman, St. The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge University Press, 1968, 176—177.

[156] Jorga, N. Byzance aprés Byzance. Contribution de „L'Histoire de la vie byzantine".

Bucarest, 1935, 220—237; Runciman, St. Op. cit., 360—385; Papadopoulos, Th. H. Op. cit., 139—147; Camariano, N. Alexandre Mavrocordato. Le Grand Dragoman. Son activité diplomatique (1673—1709). Thessaloniki, 1970; Symposium „L'Epoque Phanariote". 21—25 octobre 1970. A la mémoire de Cleobule Tsourkas. Thessaloniki, 1974.

[157] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 122—155; Чубриловић, В. Српска православна црква под турцима од XV до XIX века. — В: Зборник филозофског факултета, V — 1, 1960, 185—186. За титулатурата на охридските и печките предстоятели вж. Снегаров, Ив. История на Охридската..., 378—380; Angelopoulos, A. The Archdioceses of Ahris and Peć on the Basis of Patriarchal Acta edited by K. Delikanis (17th/18th Centuries).— BSt, 24, 1983, No 2, 338—339, 342.

[158] Вж. фермана у Калудова, И. Документи за положението на населението в европейската част на Османската империя (XVII—XIX в.). Ч. 1. — ИДА, 24, с. 204, № 1. За обхвата на митрополията през XIX в. вж. Снегаров, Ив. Друг Търновски църковен кодекс (за училища, енорийски църкви и манастири). — ГСУ БФ, 18, 2, 1940/1941, 7—8.

[159] Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte, Introduction et notes par J. Darrouzès. Institut Français d'Etudes Byzantines. Paris, 1981, p. 420; Papadopoulos, Th. H. Op. cit., 107—108.

[160] Милев, Н. Един неиздаден документ за българската история. — ИИД, 4, 1915, с. 97.

[161] Inalcik, H. Ottoman Archival Materials, p. 445; в 1702 г. в Русия пристигнал „убогий поп Егорий (т.е. Георги — б.а.) града Руси, которой есть в болгарской земле под игом владения салтана турецкаго". Той дошъл да проси милостиня, за да откупи своята жена и деца, които били „в турецком плену". Свещеникът носел грамоти от „русенския" епископ („Русинского болгарского Деонисия на греческом и на болгарском диалекте") — вж. ЦГАДА, ф. 52, оп. 3, янв. 1702, ед. хр. 4, л. 1. Вж. също писмо-образец с адресат „високопреосвещеннейшия" великотърновски митрополит Калиник и подател — епископът на Червен, който, както е изрично посочено, пребивавал „в Русчук" (НБКМРСО. Писмовник от 1783 г. — № 365 (617), л. 7).

[162] Голубинский, Е. Цит. съч., с. 145.

[163] Vaporis, M. Some Aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate. Published by Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Printed in USA, 1969, p. 28, 33.

[164] Снегаров, Ив. Търновски митрополити..., с. 208 сл.; срв. Бакалов, Г. Средновековният български владетел (титулатура и инсигнии). С., 1985, 182—183.

[165] Вж. бел. 12.

[166] Трифонов, Ю. Велика Търновия, Велика Сардакия и Велика Европия. — ИБИД, 5, 1922, 88—89; Унищожението..., 18—35.

[167] Трифонов, Ю. Велика Търновия..., 90—103.

[168] Пак там, 97—98.

[169] Куев, К. Към въпроса за титлата „екзарх" в старата българска литература. — ИИИ, 14—15, 1964, с. 337; срв. Иречек, К. Цит. съч., 454—455.

[170] Papadopoulos, Th. H. Op. cit., p. 107.

[171] Рико, П. Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVII век). Подбор, прев. от англ., предг. и бел. М. Киселичева. С., 1988, 200—201.

[172] Inalcik, H. Ottoman Archival Materials..., p. 443.

[173] Наръчник за Пловдивската епархия или нейното описание, съчинено от преподобния и многограмотен господин Константин, икономъ, свещеник Пловдивски, и издадено по разноските на Негово Високопреосвещенство Пловдивския митрополит г-н Паисий във Виена — Австрия, печатница на Димитър Давидович, 1819.

Преведе от гръцкия оригинал д-р М. Апостолидис, пловдивчанин. — ИБГД, 1935, № 3, с. 190.

[174] За епископиите на Пловдивската митрополия през Ранното средновековие вж. М у т а ф ч и е в, П. Към църковно-историческата география на Пловдивско. — В: Сборник в чест на Пловдивския митрополит Максим, 88—112.

[175] Вж. нотиция от времето на император Андроник II Палеолог (1282—1328 г.) — Notitiae Episcopatum..., p. 402.

[176] През 1652 г. епархията Литица била „възвърната в реда на архиепископиите" и задължена да внася 30 000 флорина за „царския харач" (Ἀ π ο σ τ ο λ ό π ο υ λ ο ς, Δ. Γ., Π. Δ. Μ ι χ α η λ ά ρ η ς. Op. cit., No 661). Н и к о л а е в, Вс. Цит. съч.

[177] I n a l c i k, H. Ottoman Archival Materials. . ., p. 443.

[178] Ἀ π ο σ τ ο λ ό π ο υ λ ο ς, Δ. Γ., Π. Δ. Μ ι χ α η λ ά ρ η ς. Op. cit., No 832.

[179] Пак там, № 183.

[180] Пак там, № 111.

[181] Notitiae Episcopatum..., p. 420; P a p a d o p o u l o s, Th. H. Op. cit., p. 117.

[182] През XVII в. в легендата за дунавския Никопол като старо епископско средище е повярвал никополският католически епископ Филип Станиславов. Той разказва в една своя релация до Рим, че „по сведения на гърците" в миналото Никопол бил епископски град, подчинен на „архиепископа на Търновската тетрархия" (вж. бълг. превод на релацията в: Пътища и пътешественици (XIV—XIX век). Подбор и ред. Св. Гюрова. С., 1982, с. 130.

[183] Notitiae Episcopatum..., 419—420; P a p a d o p o u l o s, Th. H. Op. cit., p. 111, 113—114.

[184] И х ч и е в, Д. Турски документи за Софийската епархия. — Преглед, 2, 1908, № 1, 28—29.

[185] Вж. бел. 200.

[186] P a p a d o p o u l o s, Th. H. Op. cit., 113—114; срв. K a m p e r i d i s, L. The Greek Monasteries of Sozopolis XIV—XVII-th Century. Thessaloniki, 1993.

[187] Д и м и т р о в, Стр., Н. Ж е ч е в, В. Т о н е в. История на Добруджа. 3. С., 1988, с. 98.

[188] За приблизителните граници на българската етническа територия през османския период вж. Г р о з д а н о в а, Е. Българската народност..., 46—53.

[189] Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст. и ком. В. Начев и Н. Фермаджиев. С., 1984, 285—286.

[190] Notitiae Episcopatum..., p. 285, 304, 329, 364; A s d r a c h a, C. La région des Rhodopes aux XIII[e] et XIV[e] siècles. — Etude de géographie historique. Athénes, 1976, p. 68.

[191] V a p o r i s, M. Op. cit., 59—61.

[192] W a r e, T. Eustratius Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1968, p. 4.

[193] Исторический список епископов и потом патриархов Святой и великой церкви Христовой, находящейся в Константинополе, от 36 года по Р. Хр. по 1834. СПб., 1862, с. 125, 127, 130, 132—134.

[194] Вж. бел. 185; P i p i d i, A. Phanar, phanariotes et phanariotisme. — RESEE, 13, 1975, No 2, 231—239.

[195] Д а н о в а, Н. Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX век. С., 1980, 31—32.

[196] Ч у б р и л о в и ћ, В. Цит. съч., 184—186; H a d r o v i c s, L. Le peuple serbe et son église sous la domination turque. Paris, 1947, 148—153; В е с е л и н о в и ћ, Р. Историја српске православне цркве са народном историјом. Књ. 1 (1219—1766). Београд, 1966, 76—85; Преглед историје Карловачке митрополије од 1695 до 1919 године. — В: Српска православна црква..., 222—227.

[197] Снегаров, Ив. Кратка история..., 2, с. 38.
[198] Снегаров, Ив. Унищожаването...
[199] Икономически мотиви, както и „недостатъчният брой християни" стояли в основата на обединяването на митрополиите на Зихна и Неврокоп и на Филипи и Драма през 1663 г. (Ἀποστολόπουλος, Δ. Γ., Π. Δ. Μιχαηλάρης, Op. cit., No 111).
[200] Цухлев, Д. История на град Видин и неговата област. С., 1932, 492—493; Ихчиев, Д. Материали..., 118—119.
[201] Снегаров, Ив. История на Охридската...
[202] Станчева, М., Ст. Станчев. Боянският поменик. С., 1963, с. 10; срв. Писахме да се знае..., с. 210, бел. 165.
[203] Kyriakoudis, Ev. A. Les artistes grecs qui ont participé à la peinture murale des régions sous la jurisdiction du Patriarcat de Pec pendant sa rénovation (1557—1690). — BSt, 24, 1983, No 2, 485—510.
[204] Дылевский, Н. Цит. съч., с. 69.
[205] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 9, 121.
[206] Камбурова-Радкова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972, 35—36.
[207] Гуревич, А. Проблеми на средновековната народна култура. Прев. от рус. С., 1985, с. 142.
[208] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII — средата на XVIII век. Увод, подб., ком. М. Йонов. С., 1986, с. 201.
[209] Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. С., 1985, с. 170.
[210] Писахме да се знае..., 91—92.
[211] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 256.
[212] Ангелов, Б. Мисли върху някои пасажи на „История славяноболгарская". — В: Паисий Хилендарски. С., 1985, с. 94.
[213] Иванова, Св. Махалата в българския град XV—XVIII век. Канд. дис. С., 1990.
[214] Цветкова, Б. За етническия и демографски облик на Видин през XVI век. — ИЕИМ, 7, 1964, с. 16, бел. 5.
[215] Изчисленията са направени въз основа на данни, извлечени от следните документални сборници: ТДИМН Обширен попис дефтер № 4 (1467—1468). Скопје, 1971; Обширен попис дефтер од XV век. 2. Скопје, 1971; Обширни пописни дефтери од XVI век за Кустендилскиот санџак. 5. Кн. 3. Скопје, 1982; ТИБИ. 1. С., 1964; 2. С., 1966; 3. С., 1972, както и от някои изследвания: Стојановски, Ал. Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII век. Скопје, 1981, 65—98; Грозданова, Е., Ст. Андреев. Поименен списък от 1685 г. на населението от Варна и Варненско. — ИНМ — Варна, 10, 1974, 218—221; Гроздановa, Е., П. Груевски. Населението на Петрич и Петричка каза според поименен регистър от 1665 г. — ИПр., 1982, № 4, с. 124; Димитров, Стр. Из демографската история на Добруджа през XV—XVII век. — ИБИД, 35, 1982. В датировката на Търновския регистър се придържахме към мнението на: Димитров, Стр. За датировката на някои османски регистри от XV в. — ИИД, 26, 1968, 244—248; Андреев, Ст. За датировката на подробните османски регистри (муфасал дефтерите) от XV—XVI век. —ИПр, 1992, № 1—2, 167—168.
[216] Данните са почерпани от труда на Първева, Ст. Българското население в края на XVII и началото на XVIII век. Канд. дис. С., 1988.
[217] Данните са извлечени от цитираните в предходните две бележки трудове.
[218] Тодоров, Н. Балканският град XV—XIX век. С., 1972, 334—335. За конфесионалния състав на българските села вж. Гроздановa, Е. Българската селска

община през XV—XVIII век. С., 1979; Българската народност..., с. 648.
[219] ТИБИ, 3, с. 509, 513—514.
[220] Пак там, 521—522.
[221] ТДИМН. Опширни пописни дефтери од XV век, 2, с. 72.
[222] ТИБИ, 3, 441—445.
[223] Димитров, Б. Цит. съч., с. 178.
[224] Гандев, Хр. Цит. съч., с. 157.
[225] Нешев, Г. Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977; Чавръков, Г. Български манастири. Паметници на историята, културата и изкуството. 2 прераб. и разшир. изд. С., 1978; Трайчев, Г. Манастирите в Македония. С., 1933; Мутафчиев, П. Из нашите старопланински манастири. — В: Избр. произв. 1. С., 1973, 257—440; Богданов, Ив. Български твърдини. Книжовни огнища, крепости и манастири в София и Софийско. С., 1971; Велев, Ил. Преглед на средновековни цркви и манастири во Македонија. Скопје, 1990 и мн. др.
[226] Дуйчев, Ив. Рилският светец..., 275—276.
[227] Иванов, Й. Цит. съч.; Гандев, Хр. Фактори на Българското Възраждане. — В: Проблеми на Българското Възраждане. С., 1976, 31—32; Трайчев, Г. Цит. съч., 15—204.
[228] Чавръков, Г. Цит. съч., 264—307; Нешев, Г. Български довъзрожденски..., 168—170.
[229] Чавръков, Г. Цит. съч., 247—262; Нешев, Г. Български довъзрожденски..., 158—160, 186—192.
[230] Богданов, Ив. Български твърдини...; Нешев, Г. Български довъзрожденски..., 170—182.
[231] Мутафчиев, П. Из нашите...
[232] Пак там, с. 392.
[233] Бојанић-Лукач, Д. Видин и Видинският санджак през 15—16 век. С., 1975, с. 29, 41.
[234] Ћурћев, Бр. Продаја цркава и манастира за време владе Селима II. — Годишњак историјског друштва Босне и Херецеговине, 9, 1958, 241—247; Још један податак о продаји цркава и манастира за време Селима II. — Пак там, 10, 1959, с. 385; Димитров, Стр. Из демографската история на Добруджа през XV—XVII в. — ИБИД, 35, 1983. Най-новото изследване: Готић, Al. The Official explanations for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II. — Turcica, 1994, No 26, 33—54.
[235] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 72.
[236] Муравьев, А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860, ч. 2, 241—243.
[237] ЦГАДА, ф. 52, оп. 4, 26 окт. 1642, ед. хр. 31 — просителна грамота до цар Михаил Фьодорович, подписана от игумена на манастира Гаврил йеромонах. Интересно е, че грамотата е подпечатана с печата на манастира. Той е кръгъл. В средата му е изобразен патронът на обителта св. Николай Мирликийски, а по периферията има надпис: „† монастырь, вохтскы храмь сты Никола".
[238] Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев. Цит. съч., с. 106.
[239] Загорски, И. Манастирите във Великотърновската епархия. С., 1947; Цонев, З. Старинните манастири в Пловдивска епархия. — ДК, 19, 1938, № 10; Нешев, Г. Български довъзрожденски..., 225—231.
[240] Христов, Г. Езикови особености на някои родопски местни имена с антропонимичен произход. — В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 165; срв. Нешев, Г. Български довъзрожденски..., 236—242.

[241] K a m p e r i d i s, L. Op. cit., 45—55.
[242] Г ю з е л е в, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII—XIV вск. С., 1985, 65—78.
[243] Н е ш е в, Г. Цит. съч., 58—81.
[244] За връзките на Хилендар с България вж. М е д а к о в и ћ, Д. Манастир Хиландар у XVIII веку. — В: Хиландарски зборник. 3. Београд, 1974, 41—42; Р а й к о в, Б. Нови исторически документи за живота и смъртта на Паисий Хилендарски. — ИНБКМ, 14 (20), 1976, с. 31; за сферата на влияние на Зограф вж. Б у р, М. Цит. съч., 46—47 и пр.
[245] Т у л е ш к о в, Н. Архитектура на българските манастири. С., 1988, 148—150. Вж. за атонските скитове С о к о л о в, И. Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904, 18—20.
[246] За българските метоси през османската епоха вж. Т у л е ш к о в, Н. Цит. съч., 151—157; срв. Р а д к о в а, Р. Българската интелигенция през Възраждането (XVIII — първата половина на XIX в.). С., 1986, с. 132 сл.; Г а н д е в, Хр. Ранно Възраждане 1700—1860 — В: Проблеми..., с. 162 сл. Понятието „метох" е многозначно. Под „метох" се подразбира както манастирче, което е в зависимост от друг, поголям манастир, така и недвижимо имущество (земи, къщи, мелници и др.), което принадлежи на манастира. Основната особеност на метоха се състои в обстоятелството, че по правило той не е самостоятелно юридическо лице, а зависи от манастира-майка (Х в о с т о в а, К. В. Взаимоотношения хиландарского монастыря и некоторых его метохов в XIV в. — ВВр., 18, 1961, с. 30).
[247] И в а н о в, Й. Цит. съч., 606—607.
[248] Д у й ч е в, Ив. Рилският светец..., 350—352.
[249] Г о ш е в, Ив. Нови данни за историята и археологията на Бачковския манастир. — ГСУ БФ, 18, 1930—1931, с. 358. Ставропигиалността на Бачковския манастир до края на XVII в. се оспорва от С т а н и м и р о в, Ст. Бачковският манастир през втората половина на XVI и през XVII век. — ИБИД, 16—18, 1940, 390—407.
[250] П р е п и с, А. П. Роженският манастир през периода XVI — началото на XX век. — Palaeobulgarica, 11, 1987, No 2, 99—100.
[251] М у т а ф ч и е в, П. Към историята на месембрийските..., с. 181; K a m p e r i d i s, L. Op. cit., 106—107.
[252] Г о ш е в, Ив. Старите печати на манастира Св. Наум в Македония. С., 1939, с. 100.
[253] С т а н и м и р о в, Ст. Из историята на Бачковския манастир. — ИИД, 7—8, 1928, с. 120.
[254] N e š e v, G. Quelques documents turcs sur l'histoire du monastère de Rila de la periode du XV[e] au XVII[e] s. — EH, 4, 1968, p. 235; И х ч и е в, Д. Турските документи..., 478—479.
[255] К о в а ч е в, М. Българско монашество на Атон. С., 1967, с. 85.
[256] М у р а в ь е в, А. Н. Цит. съч., ч. 1, с. 268.
[257] Срв. ТДИМН. Опширни пописни дефтери од XV в., т. 3, с. 231, 247, 307; Опширни пописни дефтери од XVI век за Кустендилскиот санџак, т. 5, кн. 3, с. 537 и др.
[258] Писахме да се знае..., с. 72.
[259] Пак там, с. 88.

Втора глава

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА В БЪЛГАРСКОТО СОЦИАЛНО ПРОСТРАНСТВО ПРЕЗ XV–XVIII В.

Статут и социални функции на православното духовенство (енорийско духовенство, монаси, архиереи)

Християнската църква спада към онзи тип религиозни организации, при които ясно е изразено делението на вярващите на редови членове – миряни, и духовна йерархия.

Служителите на християнския култ от своя страна принадлежат към една от трите степени на свещенство* – дяконската, свещеническата или епископската. Носителите на най-високата степен – епископите – съставляват категорията на висшето духовенство. В зависимост от мястото, което заемат в служебната пирамида на съответната автокефална православна църква, и респективно – в зависимост от ранга на диоцеза или епархията, която оглавяват, епископите могат да бъдат удостоявани със следните по-високи отличия: патриарси, автокефални архиепископи, митрополити и обикновени архиепископи. По „благодатни" права обаче всички епископи са равни. Представителите на двете по-долни степени на свещенство —презвитерите (свещениците) и дяконите — съставляват т. нар. „низше духовенство". То на свой ред съобразно с полето на дейността си се поделя на „бяло" (енорийско) и „черно" (монашество). „Бялото" духовенство живее сред миряните и удовлетворява ежедневните им религиозни потребности. „Черното" води обособен начин на живот и контактите му със светската среда по принцип са по-ограничени.

* * *

Нашият анализ на статута и функциите на православното духовенство през османския период ще започне с „бялото" духовенство. Даваме му приоритет по няколко причини. Първо, защото то „по дефиниция" стои най-близо до паството, второ, защото това

* Свещенството е едно от седемте тайнства, признати от Православната църква (останалите 6 са: Кръщение, Миропомазание, Евхаристия (Причастие), Покаяние, Брак и Елеосвещение). За свещенството се вярва, че посредством епископско ръкополагане благодатта на Светия дух снизхожда върху посвещавания в духовен сан кандидат, като го овластява да извършва тайнствата и да изпълнява пастирски функции.

била най-масовата духовническа прослойка. Етническата характеристика на „бялото" духовенство изглежда безспорна. В подробните османски данъчни регистри добросъвестно са отбелязвани енорийските попове с техните собствени, а нерядко и с бащините им имена. По-малък процент от тези имена са общохристиянски, а поголямата част — изразително български[1].

Преди да пристъпим към същината на задачата, която сме си поставили, нека видим какви изисквания предявява каноническото право към кандидатите за първите две степени на свещенство, които формират контингента на енорийското духовенство. Желаещите да бъдат посветени в дяконска степен трябва да са навършили 25 години. За свещениците минималната изискуема възраст е 30 години. Не се допуска ръкополагането на глухи, слепи и сакати. Кандидатите трябва да се ползват с добро име, да не са новопокръстени или разкаяли се еретици. Не се позволява на второбрачни, на женени за вдовица или разведена, както и на сключилите брак с жена от друго вероизповедание да встъпват в клира. Претендентите за духовен сан трябва да притежават и известна образованост. Кандидатите се ръкополагат от епископа за строго определена енория. В духовната си кариера те не могат да прескачат по-долните йерархически степени. Ръкополагането (гр. „хиротония") дава право на свещеника да извършва всички свети тайнства и треби (молебени, опела на починали, панихиди и др.). Дяконите служат като помощници на свещениците или на висшите духовници (архиереите) при църковното богослужение. За разлика от презвитерите те нямат право да свещенодействат сами (освен в изключителни случаи)[2].

Свещеното писание на мюсюлманите — Коранът — не дава изрични препоръки относно това, как да бъде уреден статутът на християнското духовенство в земите на „правоверните". В последователите на другите монотеистични религии пророкът Мохамед първоначално виждал „съидейници", което обяснява и присъствието в Корана на твърде дружелюбни изказвания по адрес на християнските културни служители: „Ти ще откриеш, че най-близки по любов към повярвалите (в Аллаха — б. а.) са тези, които казват: „Ние сме християни." Това е така, защото между тях има йереи и монаси и защото те не са се възгордели."[3] Но скорошното диференциране на исляма от по-старите монотеистични учения, на базата на които той самият бил израснал, бързо променя дружелюбното отношение към християнските духовници: по-късни сури от Корана ги обвиняват в „поглъщане имотите на хората"[4], а почитанието, с което вярващите християни подхождат към своите духовни ръководители, се преценява като неуместно и дори като отклонение от монотеизма[5].

Положението на енорийското християнско духовенство в Османската империя не е детайлно фиксирано в някакви нарочни държавни документи. Затова за статута на свещениците в османската държава трябва да се извличат данни от най-разнообразни извори, в които е отразена не толкова законодателната норма, колкото реалната действителност.

Все пак османският нормативен материал предлага някои откъслечни податки за статута на „бялото" духовенство. Например едно кануннаме от времето на Сюлейман Законодател (1520—1566), както и Законът за земята от 1609 г. постановяват, че свещениците немюсюлмани трябва да се облагат с испенче (поземлено-личен данък, събиран от немюсюлманските домакинства, в размер от 25 акчета) и харач[6]. Вероятно под харач тук трябва да се разбира поголовният данък джизие[7]. Известно е впрочем, че до джизие-реформата от края на XVII в. свещениците от диоцеза на Охридската архиепископия не плащали лично джизие, а участвали във формирането на колективното джизие на архиепископията. Така през 1635 г. архиепископията събрала от селските попове по 120 акчета за покриването на този данък[8]. Трудно е да се направи съпоставка с джизието, вземано по същото време от миряните. (До 90-те години на XVII в. поголовният данък в Османската империя бил налаган не на глава от населението, а на хане—данъчна единица с твърде променлив обхват. При това джизието не е било постоянно, нито пък еднакво по размер за отделните области.[9]) Но не навсякъде свещеническото джизие било събирано посредством църквата. На места и преди джизие-реформата енорийските свещеници били включвани на общо основание в джизие-регистрите[10]. Поповете също масово са отбелязвани като редовни данъкоплатци в тимарските описи[11].

Безспорно имало свещеници, които се ползвали с по-облекчен данъчен статут. Например в Сяр през 1465 г. 36 свещеници били освободени от испенче. Изследователите смятат обаче, че става дума за една необичайна привилегия[12]. Както недвусмислено сочат османските източници, мнозинството от поповете не само че плащали повечето редовни данъци, но били обременени и с някои извънредни тегоби. Например в документи от 1695 и 1721 г. от Битолските сиджили е регистрирано, че от свещениците се изисква по един грош „за шатрите на румелийския валия"[13]. Освен това, ако самата църква не можела да набере необходимата сума за покриването на някой данък, наложен ѝ от държавата, недоборите се изплащали от свещениците. Подобни мерки били приложени през 1655 г. към свещениците от Охридската архиепископия, която не била успяла да издължи данъка мирие[14].

Наред с данъците към османската държава и ленници низшето духовенство било задължено и с църковни данъци. Прави впечатление, че ако по отношение на фиска и феодалите* свещениците били може би облагодетелствани в сравнение с останалата рая, то техните задължения към църковните власти били много по-големи от тези на редовите енориаши. Според едно оплакване на раята от Софийско „в стари времена" патриаршеският данък за раята бил 6 аспри, а за свещениците — 60. В 1605 г. тези цифри вече нараснали съответно на 12 и 400 аспри[15]. С други думи, съотношението между „нормалния" и свещеническия данък от 1:10 са променило на 1:33. В документ от битолските сиджили от 1656 г. пък се посочва, че всеки християнин трябвало да плати 12, а свещениците — по 250 аспри патриаршески данък[16]. Тук пропорцията е приблизително 1:20. В публикуваните митрополитски берати от втората половина на XVII и XVIII в. патриаршеските и митрополитските такси неизменно присъстват с размери по 12 акчета за миряните и по една жълтица за свещениците[17]. Като се има предвид, че жълтицата непрекъснато изменяла стойността си, невъзможно е да се посочи действителното съотношение между църковните данъци, прибирани от миряните и от техните свещеници. Във всеки случай от поповете явно се вземало многократно повече. И по други поводи църквата събирала по-високи такси от своите служители. Така в един ферман, издаден за охридския архиепископ Мелетиос се посочва, че от свещеник, който сключва брак, ще се вземат по 300 акчета. В друг берат, издаден за същия Мелетиос, тази сума вече възлизала на 400 акчета. Същевременно най-високата сума, която заплащали женещите се миряни (а това била таксата за трети брак) се равнявала на 120 акчета[18]. Следователно привилегиите на енорийското духовенство по отношение на държавата и феодалите били до голяма степен анулирани от облагането му с по-тежки църковни данъци.

Не бива да се пропуска също, че освен с редовните църковни данъци свещениците били обременени и с филотимон, плащан при назначаването на нов архиерей, както и с емватикия — сума, която се давала на владиката от ръкоположения в сан свещеник. Тези такси не били точно нормирани, което разкривало пред архиереите широко поле за произвол и безспорно утежнявало положението на свещениците[19]. По силата на своята зависимост от архиерейската

---

* Тук и по-долу в нашето изложение употребяваме понятията „османски феодали" и „османски феодализъм" до голяма степен условно. Както е добре известно, османският „феодализъм" няма нищо общо с класическия западноевропейски феодален модел.

власт свещениците били ощетявани и по други начини — те например били принуждавани да стават поръчители на владишките дългове. Така в 1614 г. софийският митрополит имал огромни дългове към двама турски първенци. Въпреки че срещу тях били заложени почти всички приходи на митрополията от Софийската епархия, с поръчителство били задължени и няколко свещеници[20]. Прехвърлянето на владишките задължения върху плещите на енорийското духовенство не било съвсем рядко явление. Това ни подсказва една приписка от 1610 г., в която става дума за „книга евангелие", заложена от някой си поп Константин „за владичин дълг у еврее"[21].

Откъде черпело приходите си енорийското духовенство? Ако се съди от постановленията за облагането им с испенче, свещениците трябва да са обработвали т. нар. „бащини" подобно на останалата рая. Данни за издръжката на българските свещеници дължим на пътешественика от XVI в. Бенедикт Курипешич, който съобщава, че заради изпълнението на християнските обреди от страна на селския свещеник „цялата община го храни заедно с децата му, докато е жив"[22].

В други, очевидно доста редки случаи, издръжката на свещеника се поемала изцяло от някое заможно семейство. Пример за такава практика дава един запис от XV или XVI в., оставен върху страниците на миней, произхождащ от Скопско. Записът представлява текст на договор, сключен между някоя си Марена и нейните трима синове, от една страна, и свещеника Станиш, от друга страна. Марена главила попа да служи в църквата „Св. Спас", срещу което му предоставила необходимите богослужебни книги, църковна утвар и одежди, както и правото да използва 2/3 от дохода от църковните ниви и лозя и половината „гробнина"[23].

Едно от основните приходни пера на енорийските свещеници били таксите за различните треби. Според свидетелството на Стефан Герлах през третата четвърт на XVI в. за кръщаване на дете се вземали по 2—3 аспри, за венчавка на първобрачни — 12, а за втори брак — 24 аспри[24]. Ханс Дерншвам, преминал през България в средата на същото столетие, разказва, че християните „за онова, което наричат „парастас", молитви, може би кръщене или по Великден, дават по 2 аспри. През Страстната седмица сутрин и вечер дават по една погача"[25]. През XVII—XVIII в. нещата не се променили съществено. В 1762 г. на свещеника на с. Канара (в Югоизточна България) селяните плащали, по данни на пътешественика Руджиер Бошкович, по „една пиастра" при смърт, 10 пари — за кръщение и 15 — за женитба, а в същото време жителите на Козлуджа (Варненско) давали за кръщение по 5 пари, за сватба — 10, а за погре-

бение — 20 или повече аспри според възможностите на всяко семейство[26]. Следователно цените на свещеническите „услуги“ били умерени и съобразени с възможностите на енориашите.

Затова не е чудно, че енорийските свещеници масово се занимавали с допълнителен труд. Учителското поприще, преписването и подвързването на книги, зографисването на църкви добре отговаряли на свещеническия сан, но наред с тях били упражнявани и дейности, които слабо се покриват с представата за духовно пастирство. Разполагаме с данни за попове грънчари, калпакчии и други занаятчии.[27]

В същото време съгласно каноните духовните лица не бивало да упражняват занятия, свързани с проливане на кръв, нито пък такива, които биха уронили престижа на духовната служба — търговия, „лихвоимство“ и др. под.[28]

За сметка на редуцираните (в сравнение с тези на миряните) данъци към османската държава и феодали, поповете били натоварени с многократно по-високи плащания към архиереите.

Но казаното не означава, че всички свещеници били бедстващи. За това говорят данните от приписки, поменици и църковни надписи в които се споменава за дарения, направени от енорийски свещеници за църкви и манастири, както и за скъпи предмети, закупени от енорийски духовници. Приписка от 1615 г. уведомява, че презвитер Стойко купил пендикостар за 304 аспри[29]. В 1625 г. се извършило възобновяването на манастира „Преображение Господне“ в околностите на Прилеп със средствата само на едно свещеническо семейство от с. Варвара[30]. Сведенията за попове хаджии прибавят още един детайл към „финансовия портрет“ на енорийското духовенство — поклонничеството в далечния Йерусалим изисквало значителни средства и е очевидно, че част от българските попове можели да си ги позволят[31].

За доходите на енорийското духовенство от значение бил естествено и размерът на енорията (свещеническите приходи били правопропорционални на броя на енориашите), а той не бил малък.

Ценно градиво за определяне жизнения стандарт на свещениците са джизие-регистрите от края на XVII—XVIII в., в които данъкоплатците са разпределени в 3 имуществени категории: висша, средна и низша. Според джизие-регистър от края на XVII или началото на XVIII в. свещениците от Трявна попадат предимно в категорията на среднозаможните. В Габрово от общо 7 свещеници двама били отнесени към висшата, а трима — към средната категория; в Лясковец към висшата категория били зачислени трима от общо 14 свещеници[32]. Според данъчен регистър за гр. Никопол от

1693 г. един от тамошните свещеници имал двама аргати, от което следва, че бил сравнително заможен човек[33].

Когато говорим за свещеническите доходи, не бихме могли да подминем с мълчание темата за свещениците, които били въвлечени в редовете на т. нар. „рая със специални задължения". Невъзможно е да се прецени относителният им дял в общата маса на българското енорийско духовенство. Във всеки случай свещеници намираме както сред категориите население със стопанско-производствени функции (например солари[34] и джелепи[35]), така и сред тези с военнопомощни функции (войнуци[36] и доганджии[37]). След една задълбочена разработка на Вера Мутафчиева, която доказа, че въпросните категории зависимо население, натоварени с по-особени задължения към османската държава, не били освободени от експлоатация, а че просто събираната от тях рента е била разпределяна между господаря им и държавата по по-различен начин, отколкото при „обикновената" рая, терминът „привилегирована рая" постепенно започна да излиза от употреба като не съвсем точен. Отхвърляйки обаче като принципно невярна старата теза за безусловно привилегирования статут на раята със специални задължения, изследователите все пак не могат да отрекат, че отделни формации са се ползвали от известни икономически облекчения или предимства — макар може би не особено съществени или пък действащи само в определен регион, или само за ограничен отрязък от време[38]. Публикуваният изворов материал ни позволява да направим някои приблизителни разчети за приходите на онези свещеници, които били зачислени към категорията на джелепкешаните — лица, задължени да доставят ежегодно на държавата определен брой дребен рогат добитък. От общо 3750 българи, записани в джелепкешанския регистър от 1576 г., като свещеници са отбелязани 186 души (5%). Средният брой овце, който свещеникът джелепин трябвало да предаде на църквата, изчислен въз основа на този регистър, е 36—37[39]. Като се вземат предвид изказаните в историческата книжнина съображения, че броят на предадените на държавата към броя на притежаваните овце е бил в съотношение 1:10[40], получените цифри 360—370 като среден брой притежавани от поповете джелепи глави добитък са доста внушителни. Според същия регистър в редовете на свещениците джелепи имало значителна диференциация. Най-голям е броят на дребните и средните скотовъдци, а минимален — броят на едрите (с повече от 50 овце, дължими годишно на държавата). Последните съставляват малко повече от 3% от общия брой на свещениците-джелепи.

За относителния икономически просперитет на една част от енорийското духовенство говори и обстоятелството, че през турско време е имало свещеници, притежаващи достатъчно средства, за да откупят данъците на цяла епархия или дори на няколко епархии. Например в битолските сиджили за 1623 г. е регистрирано, че охридският архиепископ Порфириос дал на свещениците Стойко и Никола срещу предварително внесената от тях огромна сума 115 000 акчета правото да събират църковните данъци от „митрополията на Джумая, Лерин, Дебър и Острово“[41].

* * *

Степента на материално благосъстояние е само една от характеристиките на социалния статус на енорийското духовенство. Нека сега се обърнем към гражданскоправното му положение и към мястото му във вътрешнохристиянската обществена йерархия.

Според митрополитските берати висшите представители на църковния клир се ползвали с имунитет по отношение на провинциалните кадийски съдилища. За свещениците обаче този имунитет бил сведен почти до нула. Кадийските документи дават достатъчно примери за граждански искове или наказателни дела, възбудени срещу свещеници. Така според документи от софийския шериатски съд през 1615 г. някой си поп Томо и поп Бано били обвинени от жителите на с. Балша в убийството на бъчваря Милош. Приблизително по същото време за убийството на спахията Мехмед бег от софийската махала Ючбунар били обвинени раите от с. Коници (Кумарица?). Между заподозрените бил и техният поп[42].

В митрополитските фермани и берати е даден израз и на подчиненото положение на енорийското духовенство по отношение на архиерея. Ферманите и бератите отразяват правата на епископа да наказва поповете за религиозни простъпки с низвергване от свещенически сан и отнемане на енорията[43]. Това, разбира се, не противоречи на канона. По-интересното е, че по искане на владиците свещеници били изпращани на каторга за смущаване на „държавния ред на султана“ или по обвинения, че пречат за редовното изплащане на държавните данъци[44].

Зависимостта на низшия клир от църковните власти често придобивала форми, които грубо нарушавали постулатите на каноническото право. Наложила се порочната практика на архиерея да се заплаща за ръкополагането на нов свещеник. По този начин се създала възможност сред низшето духовенство да нахлуят недостатъчно образовани или съвсем неуки хора, чийто единствен мотив

за приемане на духовен сан се изчерпвал с желанието им да се сдо
бият със сравнително доходната свещеническа длъжност. Съще
временно непрекъснато били пренебрегвани установените от канс
ническото право и признати на книга от османските власти пра
вомощия на архиерея върху подчинените му клирици. Показателн
е, че почти всички владишки фермани от XVII—XVIII в. съдържа
един и същи пасаж в смисъл да се спре намесата на представител
на турската власт, с чиято помощ отстранени от служба свещени
ци си възвръщали постовете или извършвали непозволени от канс
ните венчални обреди[45]. Някои свещеници от охридския диоце
добивали енориите си с помощта на местния кадия — нещо, среш
което протестирал Охридският църковен събор от 1529 г.[46]

Сигурно е закономерно, че тръгвайки от отношенията межд
низшето духовенство и архиереите, достигнахме до проблема з
взаимоотношенията между низшето духовенство и османскит
власти — порядките на завоевателите очевидно налагали своя от
печатък във всички сфери от живота на покорените.

На изследователите отдавна е направило впечатление, че све
щениците изпълнявали редица представителни функции и че заема
ли една от предните позиции в слабоизразената вътрешна йерар
хия на българското довъзрожденско общество. Ръководното поло
жение на свещениците в локален мащаб е легализирано от ос
манската власт: свещениците (там, където ги е имало) много чест
оглавяват данъчните списъци на села и махали. Нещо повече, ши
роко разпространена е практиката градските християнски махал
да носят имената на местен енорийски свещеник — бил той дей
стващият или някой негов предшественик[47].

На селските свещеници се възлагали функции, сходни с тези н
първенците на селската община. Свещениците почти винаги фигури
рали сред представителите на общината пред шериатския съд, явяв
ли се там като поръчители и свидетели, участвали дейно при разхвър
лянето и събирането на данъци и други парични задължения по села
махали[48]. Аналогични функции изпълнявали и градските енорийск
свещеници[49]. Като се има предвид тази представителна роля на ен
рийското духовенство, едва ли е случайно обстоятелството, че свеще
ническите печати са измежду най-ранните лични довъзрожденск
печати от турско време, достигнали до нас[50].

Друг е въпросът, че посредническата позиция между християн
ското население и властта донякъде утежнявала положението н
свещениците. Те били товарени с напълно несвойствени за тях задъл
жения, като това да следят да не се посещава обществената баня о
християнки в дните, определени за последователките на Аллаха[51], ил
пък да пазят затворници[52].

Разполагаме и с информация, че представители на турската власт се намесвали в пряката професионална дейност на духовенството, която дори според официалните държавни актове (владишки фермани и берати) трябвало да бъде неприкосновена. Ето как описва битието на един селски свещеник пътешественикът от XVIII в. Кузинери: „Един българин, служещ в съседния чифлик, дошъл да му иска (на свещеника — б. а.) причастие на Великден. Когато свещеникът му отказал поради това, че не се бил изповядвал, той се оплакал на субашията, който веднага го задължил да извърши причастието."[53] А както изповядва в своята автобиография, като свещеник в Карнобатско под страх от смъртно наказание поп Стойко Владиславов (по-сетнешният епископ Софроний Врачански) бил принуден да обещае на местния „султан" Ахмет Гирай да „разжени" една наскоро венчана мома[54]. Следователно, въпреки че били използвани активно в услуга на властта и че притежавали относително по-висок в сравнение с обикновената рая статус, свещениците не формирали някакво привелегировано съсловие, защитено от издевателства и посегателства върху правата му.

Функциите, които османската държава възлагала на енорийското духовенство, се дължали до голяма степен на това, че духовните лица били в най-тясна връзка с християнската рая и разполагали с подробна информация за всеки пасом. Властта разчитала и на традиционния авторитет на служителите на християнския култ сред населението. А този авторитет бил твърде висок. В това може да ни убеди един красноречив пасаж от релацията на Петър Богдан от 1640 г. Изявленията на католическия епископ би трябвало да се приемат с доверие, като се има предвид предубедеността на автора им спрямо православното духовенство. Ето какво казва Богдан: „Това е много скръбно и плачевно, да се видят светите тайнства така злоупотребявани от лоши свещеници. И въпреки това ги търпят, целуват им ръце, назовават ги духовни отци и им дават всичко, което им се пада — хляб и други милостини."[55]

В лицето на свещеника населението виждало жив символ на идеята за вяра и народност. В 1669 г. заловеният хайдутин Марко от с. Боища заявил пред кадийския съд: „Вие рушите нашите черкви, ние също ще рушим вашите джамии. Нашите свещеници са по-добри от вашите ходжи."[56]

Разбира се, духовенството невинаги било на нужната висота. Водено от невежество, от користни подбуди или пък принуждавано от властите, духовенството неведнъж отстъпвало от църковните канони и от християнските добродетели. В труда на Ив. Снегаров за Охридската архиепископия са приведени достатъчно много

примери за „пророчни личности“ в низшия клир. Ще се позовем на някои от тях: енорийски свещеници от Охридския диоцез вземали пари за причастие; някой си свещеник Димитър от Костурската епархия заграбил през 60-те години на XVII в. къщата на една вдовица; имоти на архиепископията обсебил незаконно охридският поп Нинко и пр.[57] Църковните власти неведнъж вземали мерки, за да ограничат достъпа на случайни хора до свещеническото звание (патриарх Йеремия II например излязъл със съборно постановление, с което провъзгласил за низложени ръкополагащите и ръкополаганите срещу пари; патриарх Григорий V забранил на архиереите да ръкополагат лица, идещи от друга епархия, и пр.)[58], но тези мерки очевидно не могли да дадат търсения ефет.

Въпреки всичко енорийското духовенство имало с какво да защити позицията си на уважавано съсловие. Сред свещениците не липсвали личности — истински духовни и политически водачи на своя народ. Софийският енорийски свещеник Пею например бил автор на Житието на новомъченика Георги Софийски — творба, пропита с борбено чувство за защита на християнската вяра от посегателствата на исляма[59]. Свещеници записали имената си като едни от най-дейните участници в съпротивителните начинания на покорените. При подготовката на първото търновско въстание (1598) организаторите заклевали най-напред поповете наред с „попървите и богати хора“. В заговора още от самото му начало били посветени 13 търновски и 23 никополски свещеници[60]. Турските документи дават изобилни сведения за участие на български попове в хайдушките чети. Те показват още, че нерядко свещениците възглавявали съпротивата на населението срещу чуждия икономически гнет, като подстрекавали пасомите си да не плащат данъци[61]. Напълно в унисон с тези изяви на енорийското духовенство звучат някои приписки от онова време, демонстриращи изключителния интерес, който проявявали свещениците към събитията от съвременната им политическа действителност. В 1592 г. поп Люцкан от с. Ичера, Котленско, пише за началото на Австрийско-турската война и изплаква, че тогава „пострадах от беззаконници врази турци и гърци“. В приписка поп Димитър от Елена е отразил превземането на Багдад от султан Мурад, както и екзекуцията на патриарх Кирил Лукарис през 1639 г. В 1672 г. „грешният“ поп Никола от Скопска епархия намерил за нужно да увековечи чрез приписката си не само големия глад, който върлувал „по източните земи“, но и че „в това лето турците воюваха срещу Московията“. Йерей Илия от с. Караач (дн. Брестник, Плов-

дивско) регистрирал новата австро-турска война, започнала през 1683 г., и големите беди, които сполетели тогава християните. Изненадващо много подробности за хода на същата война намираме в „летописа" на поп Петър от с. Мирково, Софийско[62].

Всъщност най-важни с оглед на времето си били пряко професионалните, култови функции на духовенството. Поддържането на християнската обредност имало огромно значение в една епоха на иноверски гнет и религиозна асимилация, които застрашавали устоите на народността. Ето защо, изпълнявайки традиционните си задължения на служители на православния култ, свещениците всъщност работели не само за укрепване на християнската вяра, но и на народностното чувство на своите пасоми.

Свещеникът бил този, който държал в ръцете си Божите тайнства. Той присъствал като главно действащо лице в най-важните моменти от жизнения път на всеки мирянин — раждането, венчавката, тежката болест и най-сетне смъртта. Така свещеникът не само че осъществявал връзката между обикновения човек и Бога, но бил и живата спойка между миряните. Той бил онази личност, в която по особен начин се събирали радостите и скърбите на всички хора от енорията.

В малкия градец, а още повече в глухото село свещеникът бил най-вещият познавач и често единственият тълкувател на християнския закон. Именно нему се падали задължението и честта да одобрява или осъжда деянията на миряните от гледна точка на християнската норма. Очевидно неговото становище било решаващо при формиране на общественото мнение по един или друг въпрос.

Според каноните, пък и според нормативните документи, издавани от османската власт, свещениците (за разлика от висшето духовенство) нямали правомощия в областта на частното право. Разполагаме със сведения от XIX в., че някои свещеници участвали в работата на митрополитските съдилища, но само като свидетели[63]. Изследвачите на общината от османския период са категорични, че в решаването на проблеми и спорове от локално значение свещениците играели важна роля. Приема се, че в подобни случаи те си служели най-вече с нормите на „обичайното право"[64]. Но съдейки по това, че свещеническите требници от епохата на османското владичество много често съдържат кратки епитимийници, в които са изредени духовни наказания за различни престъпления (убийства, кражби, кръвосмесителни връзки и пр.), можем да предположим, че някои по-образовани свещеници са „правораздавали" и в съгласие с постановките на каноническото право, налагайки на провинилите се свои пасоми съответни духовни санкции[65].

Два фактора са от особена важност, за да си обясним влиянието на енорийското духовенство върху паството през изследваните векове. От една страна, произлизащото от средите на народа „бялo" духовенство не се различавало твърде много от него нито по образование, нито пък по начин на живот. Подобно на мирянина свещеникът страдал от властническия произвол, обработвал парче земя или въртял занаят, за да изхрани своята челяд. „На стоте ще намерите един, който да разбира онова, което чете, защото не се учат, нямат училища" — казва за българите „схизматици" католическият епископ Петър Богдан. И продължава: „[Някой], като знае само малко да чете, плаща известна сума на владиката и се оженва, и веднага става свещеник."[66] А според френския пътешественик граф Д'Отрив (1785 г.) „невежите попове в тази страна" били свиквали повече „с виното и жените на своите енориаши, отколкото с Апостола, който не умеят да четат"[67]. Естествено за образованите в Италия български католически духовници, както и за начетените европейски пътешественици православните попове изглеждали точно толкова неуки, колкото и простите селяни. Ако обаче подходим към духовенството в нашите земи с критерий, съобразен със специфичните условия на епохата тук, на Балканите, картината ще придобие по-различен оттенък. Тогава духовенството би ни се представило като относително обособен слой, който в образователно отношение стоял доста по-високо от паството си.

Наистина турското завоевание оказало своето отрицателно въздействие върху облика на българските свещеници, които били едни от най-масовите и изявени културни дейци на нашето държавно средновековие. Деградацията била очевидна още през първото столетие на чуждото владичество. Димитър Кантакузин (XV в.) с покруса и възмущение говори за новопосветените клирици, които били несведущи в правилата на божествената литургия, не познавали Светото писание, пък и нямали охота да го изучат[68].

Но въпреки основателните жалби на Кантакузин би било несправедливо да се припише тотално невежество на целокупната маса на „бялото" духовенство. Впрочем и висшите църковни началници се грижели за преодоляване на свещеническата безпросветност: по времето на патриарх Йеремия II (края на XVI в.) Цариградската патриаршия постановила митрополитите да следят за поддържането на училища в диоцезите си, а през XVIII в. изрично забранила ръкополагането на неграмотни свещеници[69].

Според каноническото право една от спънките за сдобиване със свещенически сан е т. нар. „defectus scientiae" (недостиг на знания)[70]. Би било наивно, разбира се, да се мисли, че в епохата на

робството каноническите предписания били точно спазвани. И все пак изискванията на канона не били напълно забравени. Запазен е например докладът за изпита на един йерей от диоцеза на Ипекската патриаршия. В новобългарски превод интересуващите ни пасажи от него гласят следното: „Йерей Петър Кленски..., по рождение и възпитание от село Банянско, [което е] близо до Скопие, се е изучил на книга (на писмо — б.а.) в Ипекската патриаршия при Георги йеромонах Печанин... Бидейки изкусен (грамотен — б.а.), знаеше как да чете Светото писание. Като бе изпитан да чете от книгата „Царства", [оказа се, че] чете средно, с българско произношение."[71] В сборник от 1758 г. намираме нещо като образец за попско свидетелство („попь снгнанш"). В него между другото се казва (както и в горния случай, предлагаме новобългарския превод): „Поради това [дойде] при нашата власт (т.е. при архиерея — б. а.) — тук му кажи името (еди-кой си — б. а.) — граматик и ни донесе ръкописание от духовния си отец, че е достоен за свещенически лик."[72] Показателно е, че кандидатът за духовно звание е определен като „граматик".

Заедно с монасите и с по-образованите светски лица свещениците формирали скромния интелектуален елит на българския народ. Например едно от малкото оригинални творения в нашата литература от първите векове на робството — Житието на св. Георги Нови Софийски — принадлежало на перото на един енорийски свещеник, споменатия вече поп Пею. Голяма част от съхранените до ден-днешен ръкописи от епохата на османското владичество са работа на книжовници свещеници. Относителният дял на енорийските попове сред общата маса от преписвачи на ръкописи нараствал с всяко изминато столетие. Ако през XV и XVI в. броят на свещениците книжовници бил съвсем незначителен, през XVII и XVIII в. вече виждаме мнозина енорийски свещеници да се трудят на книжовната нива[73].

В някои по-големи селища и по-важни църковни центрове духовенството получавало известна специализирана подготовка. Стефан Герлах разказва, че през XVI в. в София действали две училища за духовни лица[74]. Разполагаме и с доста приписки, в които свещеници споменават с уважение своите учители. Например прочутият преписвач калиграф от XVI в. поп Йоан Кратовски в 1526 г. се оплаква, че в ръкописа си допуснал грешки, тъй като неговият учител рядко идвал да му покаже[75].

От своя страна самите свещеници се изявявали на учителското поприще. „Грешният" поп Тодор от Враца преписал през 1632 г. наустница „за момчетата, които идват на учение"[76]. Йеромонах Тимотей

от София се учил на книга в родния си град при поп Неделко[77]. В 1763 г. севлиевци проводили дарения за Зографския манастир по „йерей Трохан, даскал общи"[78] и пр. Всъщност през целия интересуващ ни период енорийските свещеници съставлявали един голям, за да не кажем, преобладаващият процент от българските учители. Това състояние на нещата отразява адекватно доминиращата чак до края на XVIII в. средновековна природа на българското общество.

Проблемът за професионалната подготовка и общото образователно равнище на енорийското духовенство е пряко свързан със социалния му произход. Въпреки че в християнската църква духовенството по принцип не било затворено съсловие, а открита формация, през интересуващата ни епоха се наблюдава подчертана фамилност при попълването на редиците на свещениците. В турските регистри формулата „поп, син на поп" не е рядко явление. Приписките също свидетелстват за широко разпространената в средите на „бялото" духовенство семейна приемственост. Например поп Димитър, син на поп Недю, се обажда в приписка от 1639 г. В 1644 г. пък живял някой си поп Ненчо, син на протопоп Йоан. „Грешният поп Спас" от Пирот, син на поп Стою, отбелязал произхода си в подвързания собственоръчно „Апостол" през 1732 г. От друга приписка пък узнаваме, че през 1793 г. в Етрополе имало трима братя попове — поп Илия, поп Константин и поп Цвятко[79]. Както е отразено в една анкета на известния наш правен историк и изследвач на българското „обичайно право" Ст. Бобчев, във всички краища на страната чак до началото на XX в. народната памет е опазила спомена за предаването на свещеничеството по наследство[80].

Силната тенденция към наследственост сигурно трябва да се отдаде на по-големите възможности за получаване на необходимата подготовка в една свързана с църквата семейна среда. Тя може да се интерпретира като естествено наложила се форма за запазване на някакво що-годе прилично равнище на професионална подготовка на духовните лица в неблагоприятните условия на иноверско владичество. Успоредно с това може да се търси и известна приемственост с тенденциите, заложени в църковната организация още от времената преди османското нашествие[81].

Наследствеността като основен метод за формиране на свещеническото съсловие би трябвало автоматично да изключва обратния принцип — за изборност на свещениците. Данните от довъзрожденската епоха в тази насока са минимални, но все пак допускат мисълта, че на места поповете са били избирани (одобрявани) от енориашите или поне от местните първенци. Знае се, че Корчанският събор от 1713 г. предписал, когато йеродяконът в Корча

бъде ръкоположен за свещеник, народът да избере вместо него друго достойно лице, което впоследствие епархийският архиерей да хиротониса. Големият познавач на църковната история Ив. Снегаров отбелязва по този повод, че е твърде възможно и длъжността на енорийските попове да е била изборна[82]. Несъмнено е обаче, че от втората половина на XVIII— началото на XIX в. укрепващите български общини все по-често имат решаващата дума при избора на свещеник[83].

Дотук ставаше дума за редовото енорийско духовенство. Но посветените в двете низши степени на свещеничеството (презвитерската и дяконската) можели да бъдат удостоявани с различни почетни постове и звания и дори да заемат места във висшата църковна администрация.

Малко по-високо от обикновените свещеници стояли протопоповете (протопрезвитери, протойереи). Протопопствата обединявали няколко енории и били междинното звено между най-малката църковноадминистративна единица — енорията, и по-голямата — епархията. Съответно протопопът осъществявал контрол върху енорийските свещеници и бил нещо като посредник между тях и архиерея на епархията. Например свищовският протопоп Димитър, назначен на този пост в 1780 г., бил упълномощен от търновския митрополит да дава разрешителни за брак, да наказва „безпътните" и да аргосва непокорните свещеници[84]. Длъжността протопоп през XV—XVIII в. се заемала от български свещеници, за което свидетелстват доста приписки[85].

По-издигнато било също положението на онези свещеници или дякони, които служели като чиновници — „официалии", в епископските и митрополитските управления. Те изпълнявали ролята на първи помощници на владиката по всички епархийски дела. Най-важните официални длъжности били: хартофилакс (пазител на архивите, ръководител на цялото деловодство), логотет (с подобни функции), скевофилакс (пазител на църковните ценности), сакеларий (надзирател на манастирите), сакелий (на енорийските църкви)[86]. По време на робството такива постове били поверявани и на представители на българското „бяло" духовенство. Така в 1620 г. скевофилакс на Търновската митрополия бил свещеникът Стоян[87]. През 1690 г. първата от трите чиновнически „петици" на Охридската архиепископия се състояла предимно от енорийски свещеници[88]. Номофилакс (не е ясно в какво точно се е изразявала тази длъжност) на Софийската митрополия през 1781 г. бил някой си поп Христо[89], а 7 години по-късно като сакеларий и сакелион на същата митрополия са отбелязани в една приписка свещениците папа Аноте и папа Анастас[90].

Безспорно сред общата маса на енорийското духовенство се открояват и онези лица, които служели като владишки пълномощници при събирането на църковните данъци. Изглежда, не е било задължително това непременно да са презвитери, удостоени с някакво особено отличие или длъжност. Например от едно писмо на Охридския клир, датиращо от XV или XVI в., научаваме, че приносителят на документа, някой си „поп кир Христодул", бил изпратен в селата Железово и Корнишор, за да събере архиепископския данък каноникон[91].

Поне за част от изброените по-особени категории мирски свещеници — тези от най-близкото архиерейско обкръжение — знаем, че са се ползвали с по-облекчен данъчен статут. За подобни привилегии се говори в един ферман от 1764 г., издаден по повод оплакване на охридския архиепископ Арсений. Арсений заявил пред Високата порта, че макар 15 от служителите на „патриаршията" да били освободени от плащане на джизие, авариз, нузул и други данъци, турските данъчни чиновници не се съобразявали с това и ги облагали наравно с останалото население. Портата потвърдила привилегиите на архиепископските служители и забранила да им се вземат каквито и да било данъци[92].

Служителите от архиерейската администрация се радвали и на някои други предимства. Известно е, че от техните среди били излъчвани митрополитски заместници. Когато в края на XVII в. например пловдивската катедра се овакантила, съгласно патриаршеско писмо до идването на нов митрополит тя трябвало да се управлява от тричленна комисия, в чийто състав влизали официални клирици на митрополията. Един от тях бил свещеник — сакеларият папа Манолаки[93].

Между енорийското духовенство и архиереите не се издигала непреодолима бариера. Вече припомнихме за кариерата на котленския поп Стойко Владиславов, извисил се до врачански епископ. Но това не е единственият случай. От разказа на Владислав Граматик за пренасянето на мощите на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир черпим информацията, че тогавашният крупнишки епископ Яков (очевидно българин) бил роден баща на тримата братя монаси — възстановители на манастира[95]. Обстоятелството, че на младини е имал семейство, предпоставя с голяма доза вероятност, че бъдещият епископ е започнал изкачването си по духовната стълбица от позициите на енорийски свещеник. Общуването дори с най-висши архиереи не било недостъпно за българските енорийски свещеници. Например софийският книжовник от началото на XVI в. поп Пею съобщава, че бил „самовидац"

на цариградския патриарх Нифон (Нифон II, патриаршествал през 1488—1490 г.; и повторно — през последните няколко години на XV в.), и се хвали, че ял, пил и беседвал с него[95].

* * *

Преди да преминем към статута и функциите на монашеството в българските земи по време на османското владичество, редно е да кажем няколко думи и за етническия състав на „черното" духовенство.

Монашеските имена не могат да се разглеждат като белег за етническата принадлежност на носителите им (за разлика от енорийските свещеници, които запазват светските си имена, приемането на монашески чин било свързано с приемане и на ново име, подбрано от една специална „номенклатура" от библейски, евангелски и светителски имена). При все това може да се твърди, че повечето монаси, обитаващи манастирите в българските земи, са били от български произход. Убедително доказателство в това отношение е славяноезичната книжовна продукция, излязла от монашеските скрипториуми в българските земи, както и множеството приписки на български език, оставени от монаси по полетата на ръкописите. Гръцки (или гръкоезични) монаси обитавали единствено манастирите, които били разположени в райони с гръцко или гърцизирано население — Пловдив и близката околност, Южното Черноморие и Южна Македония. Като най-значими ядра на гърцизма на територията на днешните български земи могат да се посочат Бачковският, Роженският, созополските и несебърските манастири[96].

Монашеството представлява един специфичен разред в църковното устройство. Християнската доктрина учи, че човек се е отдалечил от Бога посредством греха, идещ чрез плътта, очите и житейската гордост. Затова монахът, стремейки се да се върне към изначалното човешко „равноангелско" състояние, дава 3 обета: за девство, за „нестяжание" и за послушание.

В резултат от дългата история на оформяне на монашеския чин са се обособили 3 главни степени на монашеско служене. Първата е т. нар. „послушничество", която продължава няколко години под ръководството на „старец". Ако премине успешно тази подготвителна степен и ако не се разколебае в желанието си да се отдаде изцяло на живот, обречен на Бога, кандидатът се въвежда в чина на „малката схима". В знак на пълното му откъсване от света той бива подстриган, дава му се монашеско одеяние и за да се

подчертае раждането му за „втори" живот, дава му се и ново, монашеско име. Третата и най-висша степен на строгост в монашеското служене е великата, „ангелска" схима. Монасите, които са я приели, живеят в пълна аскеза, често като отшелници[97].

По принцип монашеството, което се схваща като своеобразно покаяние, е отворено за всеки. За встъпване в редовете му не са необходими особени качества в противовес на строгите условия, които регламентират достъпа до отделните степени но свещенство. Всъщност единствените по-сериозни изисквания към кандидатите са те да не бъдат семейни и да са достигнали определена възраст. Но и самото каноническо право не „заковава" точната възрастова граница. Например 40-о правило на IV вселенски събор предписва кандидатът да има навършени 10 години, докато според 18-о правило на св. Василий Велики монашески обет не може да се приема от лица, по-млади от 16—17 години[98]. Необходимо е да се знае също, че съвсем не всички монаси имат право да свещенодействат. С такова право разполагат само онези от тях, които са посветени в тайнството свещенство. Ръкоположените в дяконска степен монаси носят името йеродякони, а в презвитерска степен — йеромонаси[99]. До редовото „черно" духовенство имат достъп и жените. Но тъй като за тях тайнството свещенство не е позволено, богослужението и изповедта в женските манастири се извършват от поканени отвън свещеници или йеромонаси. Долната възрастова граница за замонашване на лицата от женски пол е по-висока в сравнение с изискваната от мъжете. Само по изключение 126-о правило на Картагенския поместен събор допуска да се посвещават в монашески чин девици, ненавършили 25 години[100]. Монашеството е ограничено до минимум в контактите си с противоположния пол. Каноническото право забранява мъже и жени да живеят в един и същи манастир[101].

Исторически са се сложили няколко основни форми на монашески живот: отшелничество (анахоретство), киновия и идиоритмия.

Отшелничеството — една твърде популярна форма на монашески живот преди идването на турците, която преживяла истински разцвет през XIV в. под влиянието на исихазма — по време на робството отстъпило на заден план. Най-многобройни били атонските отшелници, но и тяхното „пустинничество" се отличавало от класическия модел, доколкото те живеели в хинтерланда на тамошните манастири[102]. С типичен пример за атонски отшелник се сблъскваме в Житието на св. Пимен Зографски. Според него светият се заселил в едно пусто място недалеч от манастира и там си

построил малка дървена къща. Той пребивавал ту в нея, ту в близката пещера, известна като пещера на св. Козма[103]. Както разбираме от едно друго особено любопитно житие — на св. Иван Рилски (специалистите не са единни в датировката му и го разполагат в широкия хронологически диапазон от края на XVI до началото на XVIII в.), през османската епоха на отшелничеството някои вече гледали като на безполезен лукс. Авторът на житието, монахът Даниил, си позволява да запита уважавания рилски отшелник: „О, най-очакван и мил от всички, отче Иване, защо бягаш от хората...? Не би ли ти било добре да седиш сред народа, да събираш много братя и заедно с тях да славиш Бога и се утешаваш? И да бъдеш със словата си от полза на много хора, които да насочиш към добродетел?“[104]

Киновията (общежителният манастир — от гръцки „κοινό–βιον“— общ живот) е класическа форма на монашеска организация, която означава общност във всичко — имота, храненето, молитвата, работата и т. н. Идиоритмите (от гръцки „ἰδιορρυθμία“ — собствен ред, ритъм на живот) предлагат по-свободен режим. Монахът сам се грижи за себе си и притежава свое собствено имущество. Общи са само празничната трапеза и богослужението[105]. Лаврата представлявала компромис между киновията и идиоритмения манастир. Отначало като „лавра“ е била обозначавана група от разпръснати монашески килии, свързани посредством един централен комплекс, състоящ се от църква, обща столова и други помощни постройки. Впоследствие терминът „лавра“ губи първоначалния си смисъл и започва да се използва като синоним за голям манастир. Общо взето, такъв е пълнежът, който се влага в понятието „лавра“ през интересуващата ни епоха[106].

В Източната църква съществуват два главни типа манастири, що се отнася до администрирането им. Мнозинството са т. нар. „епархийски манастири“, които са подвластни на епархийския архиерей. За разлика от тях т. нар. „ставропигиални манастири“ са подчинени непосредствено на най-висшата църковна власт, а не на местния владика. Наименованието „ставропигия“ иде от гръцките думи „σταυρὸς“ — кръст, и „πήγνυμι“ — закрепвам, тъй като в знак на удостояването на манастира със специален статут върху олтара на църквата се поставя кръст, изпратен от патриарха[107]. Ставропигиалните манастири се ползвали с по-голяма самостоятелност и с известни привилегии в сравнение с епархийските. Обикновено с тази чест били отличавани по-големи и известни манастири, които при това можели да се похвалят с именити основатели и покровители (патриарси, императори и други изтъкнати личности).

Във вътрешен план манастирската йерархия изглежда по следния начин. Начело на манастира стои игумен. По традиция изпълняващият тази длъжност следва да бъде йеромонах. През вековете не се е утвърдила единна за всички манастири процедура за издигането на игумени. В това отношение всеки манастир има собствена традиция. Идването на игуменското място става по най-разнообразни пътища: чрез избор от всички монаси, чрез избиране само от един стеснен кръг по-влиятелни „братя", чрез посочване от предишния игумен или от епархийския архиерей. В киновиите монасите дължат абсолютна почит и послушание към игумена, докато в някои идиоритми (например атонските) игуменската власт била само номинална. Няколко дни след избора игуменът се отказвал от своя пост и получавал титлата „проигумен". На практика манастирът се управлявал от „синаксиса" — събрание, излъчено от средите на най-влиятелните братя монаси[108]. Причините за това многообразие трябва да се търсят в обстоятелството, че в православието няма монашески ордени както в католическа Западна Европа. Административната организация и правилата за поведение на монашеството във всеки един православен манастир били регламентирани в манастирския типик, съставен от основателя на обителта. Оттук и необичайната „неуниформеност" в устройството на източноправославните манастири. Но въпреки че всеки отделен манастир си имал свой специфичен ред и своя специфична номенклатура от длъжности, по-обемна за големите и съвсем стеснена за най-малките манастири, не е трудно да се посочи едно сравнително постоянно ядро от ръководни длъжностни лица, които фигурирали в почти всички обители. Това са помощниците на игумена: икономът (в някои манастири двама икономи), еклесиархът и скевофилаксът. Във византийските манастири, за чието устройство имаме най-обемна информация, втори по важност след игумена бил икономът. Макар в прерогативите му да влизал цялостният контрол върху манастирското стопанство, икономът бил нещо повече от домакин. Показателно е, че обикновено тъкмо икономите наследявали игумените на техния пост. За съхранението на свещените одежди и съдове отговарял скевофилаксът. Еклесиархът донякъде дублирал функциите на скевофилакса, но имал и допълнителни задължения: той бил блюстител на манастирския храм и следял за коректното провеждане на църковните служби. В по-значителните манастири се наблюдавало още по-детайлно разграничение във функците на монасите. Регистрирани са например длъжности като „трапезариос" (отговарящ за манастирската столова), „доихариос" (пазител на складовете), „епистемонархес"

(надзирател на по-младите братя) и редица други[109]. За жалост поне засега не ни е известен извор, който да даде добра представа за набора от длъжности в българските манастири и манастирчета през периода от XV до края на XVIII в. В приписките, летописите и църковните надписи се споменават най-вече игумените и съвсем спорадично някои от по-важните длъжностни лица, като например еклесиархът. Разбира се, не може да има никакво съмнение, че големите манастири от ранга на Рилския, Бачковския или Зограф са продължили да поддържат и по време на робството доста разгърната система от длъжности[110]. От Средновековието, та чак до ново време всички тези длъжности са били заплащани[111] и може само да се съжалява, че не разполагаме с данни за размера на монашеските възнаграждения през разглеждания период.

Изобщо сред монашеството се очертава голямо разнообразие от статуси. По принцип положението на монаха е производна от множество фактори: монашеския му чин; евентуалната степен на свещеничество; длъжността, която изпълнява в манастира; вида на манастира, в който служи монахът— епархийски или ставропигиален, общежителен или идиоритмен. С идването на османците картината се усложнява още повече. Положението на манастира (респективно — на монасите в него) се определяло от ред допълнителни обстоятелства: от начина, по който този манастир е влязъл в контакт със завоевателите — доброволно или не; от възможностите на манастира да обоснове пред османската власт своите стари привилегии; от стратегическите интереси на държавата в конкретния момент.

Следвайки възприетата по-горе по отношение на „бялото" духовенство схема, ще се насочим най-напред към материалния статус на „черното" духовенство през османската епоха.

Като изключим малкото на брой манастири тимариоти, които просъществували за съвсем кратко време, повечето манастири били включени в някой тимар или сами съставлявали лен на османски спахия. Те изплащали всички полагаеми се за този род владения данъци: юшур (десятък) от различните земеделски култури, отглеждани в манастирските земи; поземления данък испенче; данъци за воденици, кошери и пр. Някои изследователи обръщат внимание както върху доста скромното цифрово изражение на глобалните суми, които вземали ленниците от поверените им манастири, така и върху сравнително ниската стойност на осреднените данъци на „глава" от манастирските братства. Например през XV в. средната феодална рента, която дължал на спахията всеки монах от манастира Ястреб, Ловешко, била 18,5 акчета, докато за обикновените

раятски домакинства от района само данъкът испенче възлизал на 25 акчета[112]. Веднага обаче би трябвало да отхвърлим предположението за някакви преференции при данъчното облагане на монасите. Напротив, ако изхождаме от общия принцип, че облагането е било правопропорционално на имотното състояние на облагания субект, достигаме до противоположния извод — ниското данъчно облагане трябва да се разглежда не като белег за привилегированост на манастирите, а по-скоро като свидетелство за тяхната бедност.

Съществувала и друга разновидност манастирски владения. Например в султанския ферман от 1519 г. се сочи, че монасите от Рилския манастир притежавали още от времето на Баязид I (1389—1402) и на Мехмед Челеби (1413—1421) височайши актове, с които манастирските имоти били освободени от десятък и други данъци[113]. От началото на XVI в. старите земи на Рилския манастир били придадени към вакъфа, учреден към гроба на великия везир Кара Мустафа, и също се ползвали с определени данъчни облекчения[114]. В турските документи от епохата църковните земи често са обозначавани като „вакъфски". Разбира се, не може да се приеме, че църковната поземлена собственост е била третирана като вакъф в прекия смисъл на думата. Просто специфичният мюсюлмански термин, зад който се крие една сложна социално-икономическа институция, свързана по определен начин с мюсюлманските религиозни фондации, се е прилагал по аналогия и за имотите на християнските културни учреждения[115]. Но нека отново подчертаем, че привилегированите в една или друга степен манастирски имоти не са били особено много. Дори най-богатият и най-толерираният от чуждата власт български манастир — Рилският, притежавал не само „вакъфски" имоти, но и такива, които били подвластни на режима на спахийските ленове. За тези си владения манастирът плащал данъци наравно с останалата рая[116].

Интересен е въпросът за облагането на монасите с джизие. От ранния етап на османското владичество са известни документи, с които властта освобождава от поголовен данък отделни манастири или монаси. Така с ферман от 1419 г. от поголовен данък бил освободен сереският манастир „Йоан Продром" („Маргарит")[117], а в един подробен данъчен регистър от XV в. са отбелязани шестима калугери от вилаета Неврокоп, също освободени от джизие[118]. Известният наш османист Б. Недков застъпва мнението, че в Османската империя единствено монасите, които живеели само от подаяния, не плащали поголовен данък. В останалите случаи според Недков игуменът заплащал на държавата дължимото от монасите джизие[119]. Това становище намира подкрепа в два законо-

дателни паметника от XVI — началото на XVII в. Според първия от тях — едно канунаме от времето на султан Сюлейман Великолепни, монасите отшелници и послушниците в манастирите били освободени от испенче, бенак (поземлен данък, с който се облагали маломерните имоти), ресм-и мюджерет (данък, събиран от отрасналите, но все още незадомени момчета, които обработвали бащините си земи) и, което е най-важно за нас в случая, от харач (термин, който често се употребявал като синоним за джизието)[120]. Във втория паметник, а това е Законът за земята от 1609 г., пък се казва, че тъй като монасите отшелници „служат безплатно" и се прехранват само от милостиня, не трябва да им се взема нищо[121]. Но ако по отношение на първите 3 века на робството могат да съществуват разногласия по въпроса, доколко освобождаването от джизие е било една общовалидна за всички монаси привилегия, то от края на XVII в. нещата придобиват категорична яснота. Серия султански берати, най-ранният от които датира от 1693 г., изрично постановяват, че с джизие занапред ще бъдат облагани както свещениците, тъй и монасите[122]. От 1703 г. насетне в турските документи на Рилския манастир джизието вече се сочи като редовен годишен данък и оттогава се изплаща редовно[123].

Може да се предполага, че донякъде облагодетелствани в прилагания спрямо владенията им данъчен режим са били онези манастири или отделни монаси, които били натоварени със специални задължения към османската държава. Така монахът Агамемнон от Рилския манастир, живял през втората половина на XVI в., бил доганджия (соколар). Той трябвало да опитомява и после да доставя направо в султанския двор дресирани ловни птици. За усърдната му служба бащините на Агамемнон били освободени от испенче, а самият той — повишен в чин[124]. Със соколарски задължения (а вероятно и със съответните предимства — например освобождаването на соколарските бащини от извънредни данъци) били обвързани също македонските манастири „Йоаким Осоговски", „Гавраил Лесновски", както и един неизвестен по име малък манастир в Кратовско в началото на XVII в.[125]

За по-добрия материален статус на отделни монашески формации или на отделни монаси безусловно допринасяло облекчаването им от т. нар. „извънредни" данъци. Склонни сме все пак да мислим, че освобождаването от този тип данъци не ставало произволно, а се подчинявало на общоустановения ред, обхващайки най-вече раята със „специални" задължения или вакъфската рая. Да речем, данъчните облекчения на Рилския манастир пряко произтичат от вакъфския статут на имотите му[126].

На фона на всичко казано дотук напълно правомерно звучи заключението, че „статутът на православните манастири под османска власт бил твърде различен, както били различни и техните задължения към феодалите и държавата“[127].

Както и над цялото податно население в империята, над монасите се упражнявал и допълнителен икономически натиск, който не бил регламентиран „отгоре“. Сбирката от османски документи на Рилския манастир например изобилства с монашески жалби към централната власт, предизвикани от действията на местни спахии или на някои държавни служители, които заграбвали манастирски имоти, облагали иноците с данъци, „противни на закона и шериата“, и дори дръзвали най-безцеремонно да нарушават неприкосновеността на обителта и да безчинстват в нея[128]. Различни български монашески пратеничества, които пристигали в Русия да молят за финансова помощ, разкривали пред руските власти други характерни детайли от несигурното манастирско ежедневие. От разказите на просителите узнаваме, че твърде често манастирите били принуждавани да плащат огромни глоби за извършени на тяхна територия убийства, въпреки че монасите не били съпричастни към престъпленията. Например в 1648 г. пратеникът на манастира „Св. Теодор Тирон“ в Пловдивско архимандрит Исай споделил, че след като един злощастен ден покрай манастира минали „турецкие воинские люди“, които „учинили меж собою драку и убили друг друга до смерти“, турските паши наложили на монасите висока глоба. За да я изплатят, братята заложили както всичката църковна утвар, така и самата манастирска сграда[129]. Подобна история е описана в просителната грамота, която носел архимандрит Константин от манастира „Успение Богородично“, също в Пловдивско: тъй като един „агарянин“ предредил хората, чакащи да смелят зърното си на манастирската мелница, избухнала свада и станало „душегубство“. Но вместо истинските виновници задържани били невинните монаси, които, за да откупят свободата си, трябвало да заложат всички църковни съдове и скъпоценности[130]. Аналогична драма се разиграла и в манастира „Св. Николай Мирликийски“ в Плевенския кадилък. Там монасите били набедени в убийството на едно семейство, което обслужвало манастирската воденица[131]. Разбира се, не може да се избегне подозрението, че българските монаси са попреувеличили размерите на сполетелите ги злочестини, за да събудят поголямо съчувствие и да предизвикат руския цар към повече щедрост. Но в същото време едва ли ще бъде уместно да квалифицираме изложеното от монасите като пълна измислица.

Освен данъците към османската държава и ленници, към графата „разходи на „черното" духовенство" естествено трябва да се причислят и църковните данъци. Сведенията ни за тях са минимални, при това датират само от XVIII в. Все пак манастирските данъци били диференцирани съобразно икономическите възможности на всяка обител. Рилският манастир, да кажем, плащал в края на XVIII в. 250 гроша годишен данък на Цариградската патриаршия[132], докато годишният данък на Роженския манастир през 1761 г. възлизал едва на 4 жълтици[133]. Епархийските манастири се издължавали не на патриарха, а на съответния епархийски архиерей. Например в 1799 г. скопският митрополит получил от Марковия манастир 50 гроша годишен данък[134].

Всички тези свои задължения манастирите (респективно монасите) покривали с приходите, получени от манастирските стопанства и от приношенията на вярващите.

Манастирските братства се ползвали с правата на юридически личности. Те можели да сключват заеми[135], както и да придобиват движими и недвижими имоти чрез покупки или от дарения. Така Рилският манастир непрекъснато окръглял своето стопанство с новозакупени ниви, ливади, гори и лозя[136]. Ако се съди по вида и размера на изплащаните от тях данъци, по-големите манастири от типа на Рилската обител развивали в рамките на своите стопанства не само земеделска, но и активна скотовъдна дейност[137]. В малките манастирчета селскостопанската работа несъмнено се извършвала от самите монаси — само богатите и големи манастирски комплекси са имали възможност да наемат работна ръка отвън.

Подобно на своите събратя, енорийските свещеници, монасите реализирали доход и от занаятчийство. Практикували се не само „богоугодни" занаяти като изработване на икони, подвързване на книги и зографисване на храмове[138], но и съвсем прозаични дейности. Например Пиер Белон (средата на XVI в.) разказва, че на Света гора срещнал един калугер софиянец, който майсторял особен тип бутилки, изплетени от върбови пръчки и измазани със смола (според Белон този артикул бил известен с названието „софийски шишета")[139]. Списъкът на практикуваните на Атон занаяти включвал още железарство, ковачество, кожарство, шивачество, тъкачество и др. Големите манастири произвеждали не само за собствени нужди, но и за пазара. „След като снабдят манастирите с необходимите им стоки, всичките те (атонските монаси занаятчии — б.а.) продават останалото на външни хора срещу пари" — разказва англичанинът Пол Рико (XVII в.)[140]. Допълнителни средства манастирите набирали от своите стопански метоси и от притежаваните дюкяни, мелници и пр.

За укрепването на манастирските стопанства огромен дял имали и доброволните приношения на вярващите, които варирали в широки граници: от пожертваната крина жито или няколко аспри, та чак до нива, лозе и добитък. Събираните помощи в натура понякога били толкова значителни, че позволявали на манастира да разгърне с тях изгодна търговия. Например македонският манастир Трескавец, както личи от някои записи в неговата кондика, продавал дарената му занаятчийска продукция: сахани, котли, легени, ибрици и др.[141]

През епохата, за която говорим, монасите не се задоволявали да чакат дарителите да им дойдат „на крака", а сами тръгвали да ги търсят. Калкото и каноните да не одобряват монахът да напуска манастира си за по-продължително време, през XVII и особено през XVIII в. странстващият монах—просител на помощи, т. нар. „таксидиот", се превръща в типична фигура от системата на християнската църковна организация в Османската империя.

Макар и нередовно, но помощи постъпвали и отвъд границите на империята. В 1474 г. Дубровнишката република отпуснала 20 перпера (жълтици) на македонския манастир „Св. Йоаким Осоговски"[142]. Войводите на двете румънски княжества също щедро подпомагали някои манастири и преди всичко атонските. Дарове от влашките и молдавските господари получавал от време на време Рилският манастир[143]. От запазените хрисовули на търновския манастир „Св . Троица" (най-ранният от тях датира от 1715 г.) се вижда, че още от края на XV в. румънските войводи се ангажирали и с тази обител. Хрисовулите от XVIII в. показват, че годишно на манастира се отпускали по 6000 леи плюс 500 леи допълнително за покриване разходите на калугерите, които преминавали отвъд Дунава, за да получат помощта[144]. Но най-голяма материална помощ идела от Русия, която като единствената напълно свободна от „агаряните" източноправославна европейска страна се стремяла да си изгради репутация на нов „стълб на православието" и достоен заместник на Константинопол. От втората половина на XVI в. зачестили манастирските пратеничества на север. Две събития от различен характер дали силен начален тласък на тази истинска вълна от духовници просители: победата на руския цар Иван IV Грозни над мюсюлманските ханства, Казанското и Астраханското (1569 г.), от една страна[145], и суровите мерки, които султан Селим II предприел приблизително по същото време спрямо недвижимите църковни имоти в подвластните му земи — от друга. През XVII в. с дарения от Москва се завърнали делегации на Зограф, на Рилския манастир, на Билинския манастир

(Трънско), на Осоговския манастир и на софийския манастир „Св. Троица“ (неидентифициран), на Лесновския манастир, на филипополските манастири „Св. Теодор Тирон“ и „Успение Богородично“, на търновския манастир „Св. Петър и Павел“, на варненския „Успение Богородично“ и пр. За повечето от тях получената помощ била инцидентна. Но имало и такива манастири, за които руските рубли се превърнали в почти постоянен източник на доходи. Лесновската обител например пращала свои монаси в Москва (и посещенията им не завършвали безрезултатно!) през 1652, 1664, 1674, 1688, 1692, 1700, 1705 и 1718 г.[146]

Монасите печелели и от недотам благочестиви дейности, като например отпускане на манастирски пари под лихва, въпреки строгата забрана на каноническото право.

Следователно в манастирските каси (поне на по-големите манастири) постъпвали немалко средства. Обаче в условията на една империя от източен тип, каквато била Османската, тези средства не можели да бъдат използвани пълноценно. Пол Рико например бил силно впечатлен от факта, че атонските манастири пазели в тайна получените помощи. По този повод Рико остроумно сравнява атонските монаси с „богатия бедняк, който е окаян и гладуващ пред своите купчини злато“[147]. Несъмнено позицията на атонци била продиктувана от желанието да не излагат манастирите си на опасност от грабежи и най-вече от опасението да не бъдат увеличени данъците им.

Не е възможно да се определи каква част от монасите са притежавали лични стопанства, а още по-малко — какви са били доходите им от тях, тъй като в запазената документация монасите, общо взето, остават скрити зад институцията на манастира. Ясно е, че в случая ни интересуват само монасите от идиоритмените и полуидиоритмените манастири — по простата причина, че киновиите забраняват личната собственост. Имаме основание да мислим, че през османската епоха киновията не само че не е била повсеместна, но и едва ли е била преобладаващата форма на монашески живот. Симптоматично е, че на Атон, откъдето се диктували монашеските стандарти за Балканския полуостров, редица манастири постепенно изоставили суровия общежителен ред и преминали към по-либералния идиоритмен режим. Завръщането на някои светогорски обители (между които и Зограф) към добродетелите на киновията се осъществило едва в края на XVIII — началото на XIX в. Други обаче (включително Хилендар) си останали идиоритми[148].

Рилският манастир възникнал като киновиален, но XIX в. го заварва като полуобщежителен[149]. Най-вероятно е тази метаморфоза да е станала през вековете на робството. За господството на идиоритмията говори и един често срещан пасаж в митрополитските берати от XVII—XVIII в., в който се изтъква, че архиереят има право да събира наследствата на починали монаси[150]. А че тази норма не успяла да се наложи докрай, съдим от един документ от 1791 г. от кодекса на Пловдивската митрополия, с който някоя си Евгения, сестра на починалия игумен на Баткунския манастир, удостоверява, че е получила от монасите имуществото на покойния си брат и занапред не ще изисква нищо от тях[151].

Известна представа за размера на индивидуалната монашеска собственост дава един друг документ от същия кодекс: в 1784 г. пред пловдивския митрополит се явил монахът Кирил, който изповядал, че дарява трите си казанджийски дюкяна в Станимака на манастира „Св. Параскева" при с. Воден[152].

Монасите от некиновиалните обители се ползвали с доста голяма лична свобода, включително и на стопанска инициатива. Виждаме ги в кадийския съд като ищци или ответници по граждански спорове, свързани с покупко-продажби или уреждане на заеми. Например в 1550 г. монахът Никодим от Рилския манастир призовал в съда циганина Дервиш, обвинявайки го, че му е продал негоден кон[153]. В 1797 г. пък някой си абаджи Атанас заедно с майка си Ангелина възбудили в Пловдивския кадийски съд иск срещу монаха от Рилския манастир Натанаил, който им дължал пари[154].

Аналогично на енорийските свещеници и „черното" духовенство не представлявало една социално нивелирана маса. Фактът, че през XVIII в. при изплащането на джизието монасите били разделени на същите 3 категории — висша, средна и низша, както и светските лица, достатъчно добре говори за разслоението в техните редици[155]. Изглежда, на най-широка нога живеели игумените. Ръководният им пост нерядко ги изкушавал да злоупотребяват с общоманастирските средства. Ето какво разказва например рилският йеромонах Йеротей в летописните си бележки от 1772 г.: „В 1761 г. стана игумен Клеон. Този човек бе добър, само харчеше нашироко. И в тая година много милостиня придойде, понеже велик мор бе навсякъде, и остави игуменът борч 84 кесии. И тогава той избяга със своя брат във Филибе..."[156]

* * *

На книга османската власт не предявявала към християнското монашество особени претенции (като изключим задължението да си плащат данъците и да се съобразяват с общоустановените за християнските поданици правови норми). Но на практика, както може и да се очаква, монашеското уединение често било нарушавано. Възможно е да се документира намесата на турските власти дори във вътрешната организация на манастирите, която по принцип следвало да бъде напълно автономна. Така в султански ферман от 1427 г. се цитира оплакването на монаха от Серес Калистос, който се жалвал от неправномерните действия на местните власти, като заявил: „кадията ни назначава игумен"[157]. Монасите били принуждавани да дават подслон не само на поклонници християни, но и на пътуващи османлии[158]. А за наистина строгия надзор, упражняван от страна на властта, разбираме от един документ от 1654 г., съставен от атонския протат* и подписан от представителите на 20 атонски манастира, между които и игумените на Зограф и Хилендар. В този документ е отразена постигнатата договореност между атонските манастири как трябвало да се действа, ако бостанджи-башията узнае, че на гостуващия в Света гора руски монах Арсений Суханов били дадени някои древни манастирски книги, за да ги отнесе в своята родина[159].

Все пак не може да се отрече, че османската система не товарела монашеството с никакви социални поръчки с държавен адрес в противовес на свещениците, които участвали в общинското самоуправление, в разхвърлянето и събирането на данъците от подопечното им население и пр.

Сравнителната изолираност и свободата от държавни задължения обаче били нож с две остриета. От една страна, пред монашеството се откривала възможност да се съсредоточи в изпълнението на специфичните си „професионални" задачи. От друга страна, след като не били така тясно интегрирани с османската управленска система, манастирите като центрове на „неверници" материални натрупвания били в много по-силна степен изложени на опасност от нападения и грабежи в сравнение с енорийските храмове. За по-голямата незащитеност на манастирите допринасяла, разбира се, и тяхната отдалеченост от населените места[160].

Нека сега се опитаме да очертаем кръга на социалните функции на монашеството през османско време. Както статутът на мо-

* Протатът е колективният ръководен орган на светогорските манастири.

нашеството, така и функциите му сред православното население всъщност се покривали с тези на манастира като колективна институция. В средновековната йерархия на религиозните ценности манастирът стоял с едно стъпало по-високо от енорийската църква. Неслучайно в зората на Възраждането, когато се чувствала остра нужда от създаването на една нова гражданска църковност, Софроний Врачански ще апелира към българите да престанат да фаворизират манастирите в ущърб на енорийските си църкви. „Не ли са приноси и тамо светая жертва, сиреч литургия, не ли са тамо чете все последование црковное каквото и оу манастири" — възкликва възмутено врачанският епископ[161]. Самата същност на манастира, замислен като богопосветено заведение, максимално изчистено от житейски помисли и страсти, му отреждала по-престижно място в съзнанието на миряните. Монасите, положили обет за безбрачие и нестяжание, изглеждали много „по-свети" от „бялото" духовенство, което отглеждало челяд и почти наравно с пасомите си се грижело за изкарването на хляба насъщен. Авторитетът на манастира се повдигал неимоверно много и привлекателността му растяла, ако той разполагал със свети мощи или чудотворни икони. Докато енорийската църква се възприемала като елемент от ежедневната среда, отиването до манастира носело ореола на едно изключително, празнично преживяване, на откъсване от клещите на делника.

Нарасналото значение на чисто култовите функции на манастирите през робския период било обусловено преди всичко от упадъка на поселищната църковна мрежа, при което манастирите поели донякъде ролята на заместители на енорийските църкви. Но за издигането на манастира като култово средище допринесъл още един фактор — изключителните прерогативи на монашеството да извършва изповедта. Тази линия на постепенно изземване на компетенциите на „бялото" духовенство в сферата на изповедта в полза на монашеството била прокарана от Цариградската патриаршия още в средата на XIV в.[162] и по всичко личи, че се наложила и в българските епархии. Така няколко века по-късно охридският патриарх Гаврил (в края на XVI в.) препоръчва архиереите да поставят за изповедници свещеници само когато няма йеромонаси[163]. Функциите на изповедници обикновено се поверявали на монасите таксидиоти, които обикаляли да събират из близки и далечни епархии милостиня за своя манастир. Пълномощията, дадени им от манастира, не били достатъчни, щото таксидиотите да изповядват населението — необходимо било те да получат и разрешение от съответния епархийски архиерей. Образец за подоб-

но разрешително, с което митрополит дава „воля“ на йеромонах да се изповядва, намираме в един писмовник от XVIII в.[164]

Правейки преглед на функциите на „черното“духовенство, не можем да подминем и факта, че през османския период манастирът бил не само обект, но и субект на християнска благотворителност. В Рилския манастир например съществувал приют за душевно болни[165]. Но, разбира се, жалкият икономически статус на повечето манастири не им позволявал да разгърнат мащабна благотворителна дейност.

Освен това манастирите били водещите книжовни центрове по време на робството. В тях се съхранявали стари ръкописи и документи, в тях кипяла и преписваческа работа, много по-обемна от тази, развивана в попските килии. Ако анализираме данните от сводния каталог на славянските ръкописи, съхранявани в българските архивохранилища, ще установим, че от XV в. е известен само един ръкопис — дело на енорийски свещеник, докато монашеските ръкописи са 10. За XVI в. тези числа са съответно 3 и 28, за XVII в. — 13 и 30. Едва през XVIII в. настъпва известно изравняване[166]. И макар тези цифри далеч да не отразяват истинската бройка на книжовните паметници, създадени през робските столетия, съотношението все пак е показателно.

Едва ли тук е необходимо да се изброят всички манастирски скрипториуми, които поддържали жива българската книжовна традиция през онази епоха. Достатъчно е да спомена само някои от най-големите: Рилския манастир, чието книжовно ателие функционирало без прекъсване от края на XV в. насетне; атонските обители Зограф и Хилендар; етрополския манастир „Варовитец“, където през XVII в. йеромонах Даниил създал една истинска художествено-калиграфска школа; големите македонски манастири и софийските обители[167].

Предполага се, че като цяло монашеството било по-образовано в сравнение с енорийското духовенство. Подготовката на новопостъпилите братя се осигурявала чрез института на послушничеството (т. нар. „новициат“), което траело няколко години. Известна представа за образователното равнище на нашите монаси може да даде един доклад от 1753 г. за състоянието на фрушкогорските манастири, изготвен по нареждане на карловачкия архиепископ. От този доклад ясно се вижда, че българските монаси, които служели в манастирите във Фрушка гора, били грамотни („книгу знает“, „читати, појати и писати вједает“). Някои от тях притежавали и скромни лични библиотеки. Така йеромонах Филип, родом от Катраница, Воденско, и подвизавал се в средата на

XVIII в. във фрушкогорския манастир Връдник, притежавал псалтир московски, месецослов и требник[168]. Все пак общото ниво на подготовка на българското монашество през османския период изглежда доста снижено в сравнение с периода, предхождащ османското нашествие[169]. Книжовниците в манастирите се ориентирали предимно към репродуцирането на вече готови образци. Броят на оригиналните български творби, създадени през османската епоха, е толкова нищожен, че прави много тягостно впечатление дори и ако се вземе предвид обстоятелството, че компилативността и стремежът за подражание на по-древни еталони били господстваща норма в цялата християнска средновековна книжнина. Трябва също да се подчертае, че интересът на духовенството към „по-високите" литературни жанрове видимо спадал — липсата на системна и задълбочена теологическа подготовка си казвала думата. Преписвали се преди всичко богослужебни книги (евангелия, псалтири, апостоли, октоиси, триоди, минеи, требници и др.), както и общодостъпни за широката публика съчинения, като жития, поучения и дори апокрифни разкази[170].

Неразделна част от културните функции на манастирите са образователните. В манастирските килии се учели както младите послушници, така и любознателни миряни от отделните селища. Впоследствие някои от тях били ръкополагани за енорийски свещеници, други ставали просто „даскали" и „граматици". Българската национална пробуда през XVIII в. властно изисквала разширението на образователната мрежа. На назрелите обществени потребности от повече училища отговорили манастирите, които започнали все по-масово да отварят килии в своите градски метоси[171].

Към социалните функции на манастирите трябва да добавим още, че християнските обители от периода на османското владичество служели като своеобразно интегративно звено на поробения народ. На манастирския празник, на който понякога се уреждал и панаир, се стичали хора от по-близки и по-далечни области; те намирали там арена за контакти. Бродейки из епархиите за събиране на милостиня, монасите таксидиоти осигурявали не само икономическия просперитет на своята обител, но и допринасяли с нещичко за всенародното духовно общение. Така, ако попът спомагал за осъществяване на комуникациите между миряните на енорийско ниво, то монасите действали в същата посока, но в доста по-широк периметър[172].

По-голямата мобилност на монасите, обичайното им за епохата странстване от манастир на манастир с цел духовно усъвършенстване, пътуванията им до чужбина за събиране на помощи — всичко това ги правело далеч по-информирани от масата техни съна-

родници. За православното население от империята монашеството било една от малкото живи връзки със свободния християнски свят, а често и единственият източник на сведения за онова, което ставало в по-далечните кътчета на Османската държава или вън от нейните предели.

Току-що изброените функции на „черното" духовенство предопределяли високия обществен престиж на това съсловие. Най-силното доказателство в това отношение са манастирските поменици с вписаните в тях хиляди имена на поклонници и дарители. Бихме изневерили на историческата истина обаче, ако не признаем, че отношенията между миряните и манастирските братства невинаги се развивали съвсем гладко. Чувствителните данъчни облекчения на някои обители пораждали недоволство сред населението. Така в един ферман за Рилския манастир от 1685 г. четем, че дупнишките жители настоявали пред рилските монаси: „... и вие, ако и да сте монаси, сте длъжни заедно с нас да вземете участие в изплащането на тежките данъци спрямо правителството..."[173] Неприязън предизвиквало и поведението на онези калугери, чиято немара към знанието и епикурейски начин на живот фатално се разминавали с изискванията на манастирските устави. Нотки на възмущение от покварата, царяща в манастирите, се долавяли дори в писанията на някои „черноризци". В приписка от 1725 г. например някой си Дионисий от Битолско с горчива ирония съветва онези, които са решили да отидат в манастир, първом да си напълнят кесията, за да не страдат така, както самият той пострадал от козните на своите събратя[174]. В сборниците от втората половина на XVIII в. се появяват специални поучения, заредени с остра критика срещу монашеството. Ето един типичен пасаж, в който чрез серия риторични въпроси авторът разкрива цялата гама от монашески пороци: „Где непокорство? — У иноци. Где богатство? — У иноци. Где изредни ястия и пития? — У иноци. Где красни одежди и оружени коние? — У иноци. Где празнословия и смехотворения? — У иноци. Кои изгоени и дебели телеса да имут? — Капоносци. Кои да имут попечение и мълви и метежи? — Капоносци. Кои да имут свари и зависти, и ненависти и паметозлобие? — Капоносци. Прилично ли ест иноком да сме сребролюбци и да носиме свилени поясе и шарени кърпи за поясе? И сребърни ножници и ножове, и да купуваме и да продаеме, и да сме търговци? И на файда да даеме гроши?..."[175] Макар и преводни от гръцки език, това и подобните нему поучения очевидно добре са пасвали на съвременната българска действителност.

Във всеки случай битието на повечето монаси вероятно не е било толкова охолно и достойно за завист. Иначе не ще можем да си обясним защо през XVIII в. се е налагало църковниците да бичуват с нарочни слова онези жени, които предпочитали синовете им по-скоро да се потурчат, отколкото да станат калугери[176].

Интересно би било да се хвърли поглед върху социалния произход на българското монашество, поне доколкото ни позволява ограничената изворова информация. Ако се съди по състоянието на нещата през първата половина на XIX в., по аналогия може да се предполага, че и в предходния период към манастирите се насочвали немалко синове на бедни семейства, които търсели зад манастирските стени не само духовно усъвършенстване, но и посносен земен живот[177]. Разбира се, социално слабите ще да са се устремявали към общежителните или полуобщежителните манастири, защото идиоритмията предполагала монахът сам да заплаща за всичко, дори и за своята килия. Например в 1649 г. коласийският (кюстендилски) митрополит Михаил дал 50 гроша, за да си купи за едногодишен срок килия в светогорския манастир „Св. Павел"[178].

В приписките си монасите по-рядко в сравнение с енорийските свещеници споменават своите родители и другите си роднини. Това съвсем не е случайно. С полагането на монашески обет човек става „инок" (от „иной" — друг, различен от останалите). Манастирът е едно „битие наопаки", в което земните реалии получават точни аналози, но с обратен знак: светската „вита актива" е подменена от „вита контемплатива" (съзерцателния живот), светското име — с монашеското име, светските одежди — с монашеския костюм, и пр. Семейството, в което се родил и израснал, монахът също заменя с ново — негов „отец" вече е игуменът, а „братя" — останалите членове на монашеската общност[179]. Въпреки всичко в изворите са се прокрадналн достатъчно данни, които сочат, че немалко от монасите през интересуващата ни епоха са произхождали от семейства, свързани по някакъв начин с църквата. Братя по кръв и синове на епископ били обновителите на Рилския манастир, монасите Йосиф, Давид и Теофан[180]. Един от игумените на Хилендарския манастир през втората половина на XVIII в. — Лаврентий, бил рòден брат на Паисий Хилендарски[181]. Авторът на т. нар. „Рилски летопис" от 1772 г., йеромонах Йеротей Рилски, бил брат на рилския игумен Серапион (1753—1757)[182].

В редовете на монашеството не присъствали единствено хора, приели монашеския обет още на младини, но и такива, които преди замонашването си имали семейство и деца. Най-вероятно е това да са били овдовели енорийски свещеници с отраснали и вече задо-

мени чеда. Такъв трябва да е бил например йеромонах Неофит, който в 1488 г. изписал църквата на Бобошевския манастир заедно със синовете си поп Димитър и Богдан[183]. За семейните каноническото право допуска замонашване само при условие, че другият партньор се съгласи да приеме доброволно монашеския подстриг и също иде в манастир. Летописът на Троянския манастир ни подсказва, че това наистина е било спазвано. Там се разказва как в 1785 г. сопотският свещеник Паисий и неговата съпруга били подстригани едновременно от ловчанския епископ Антим. Бившата попадия постъпила в Сопотския девически манастир, а Паисий — в Троянския манастир, където веднага бил избран от братята за игумен[184].

Групата на българските монахини през османския период е твърде малобройна. В църковните поменици графите, предвидени за поклоннички и дарителки монахини, най-често пустеят. Дали под влиянието на исляма, който не познава женското отшелничество, или под въздействието на други фактори, но противно на християнския идеал, който издига на пиедестал монашеското целомъдрие, в простонародните среди на замонашването на девойки се гледало като на истинска семейна драма. „Да се знае кога се покалугери мома Пена от Камено поле в лето 1768 месеца марта 25 ден и много кавга и давия прави баща ѝ заради нея да я развали от този чин (монашески)..." — изповядва някой си поп Сава, очевидно духовен наставник на девицата[185]. Логично е да се предполага, че обикновено се замонашвали възрастни овдовели жени (може би предимно презвитери, на които каноническото право не препоръчва втори брак)[186]. Цялостният обществен климат в Османската империя не предразполагал към разрастване на женското монашество. Като имаме предвид многобройните сведения за отвличания и помюсюлманчвания на жени християнки[187], лесно е да се досетим, че инокините едва ли ще са се чувствали в безопасност, обитавайки изолирани от населените места женски манастири. Доколкото може да се съди по оскъдната изворова база за периода XV—XVIII в., монахините живеели в метоси, разположени или в самите селища, или в непосредствена близост с тях. Например от Самоковската митрополитска кондика разбираме, че калугериците живеели пръснати из града чак до 1772 г., когато в къщата на една замонашила се самоковлийка бил сформиран специален женски метох[188]. Женските обители (метоси) почти винаги се намирали под крилото на някой съседен мъжки манастир. Самоковският женски метох бил придатък към Рилския манастир, Сопотският женски метох — към Сопотския мъжки манастир, Калоферският женски метох — към Калоферския мъжки манастир, и пр.[189]

Каквито и да са били заниманията на българските монахини (според късните наблюдения на Константин Иречек „женските манастири приличали повече на доброволни сдружения на лица за задружна работа“[190]), активната книжовна дейност поне през първите векове на робството със сигурност не е била едно от тях. В изследването си за състава на средновековната българска интелигенция Н. Генчев сочи, че сред известните до днес 176 български книжовници от периода XV—XVIII в. има само една жена — монахинята Елисавета, която в началото на XV в. преписала един минеи[191]. Някои от монахините били дори неграмотни[192]. Едва към края на XVIII — началото на XIX в. женските манастири и метоси придобиват по-сериозни културни функции: с килийните училища в Калоферския женски манастир и Самоковския женски метох са свързани началните стъпки на девическото образование у нас[193].

* * *

Следващите страници представляват опит да се набележат най-съществените черти във владишкия статут и функции през османско време. По обясними съображения илюстрациите са подбрани предимно из историята на българските епархии. Въпросът е третиран в литературата, но обикновено твърде едностранчиво — главно с акцент върху непосилната за пасомите църковна данъчна политика. Разбира се, настоящото изложение не преследва амбициозната цел да изчерпи темата за висшето духовенство, а цели по-скоро да обърне внимание и върху някои други, несправедливо пренебрегвани нейни страни.

Според християнската доктрина духовните лица от епископската степен, които формират категорията на висшето духовенство, са правоприемници на първите Апостоли и са носители на върховната църковна власт в трите ѝ форми: власт на учителство (potestas magisterii), власт на свещенодействие (potestas ministerii) и власт на юрисдикция (potestas jurisdictionis). Единствени от клира епископите имат право да предават тайнството свещенство на други лица посредством ръкополагане. Освен че ръкополага свещениците и дяконите, епископът разполага и с голяма административнонаказателна власт както над подчинения му клир, така и над миряните от своята епархия[194].

Епископите в православната църква задължително са безбрачни. Епископът се смята за „обручен“ единствено с църквата — неслучайно останалите без предстоятел епархии се наричат „вдовстващи“. Малко по-висок, отколкото при низшето духовенство, е възрастовият ценз. Смята се, че посвещаваните в епископски сан

трябва да имат навършени поне 35 години. Това е предписано в една Юстинианова новела (впрочем в друга новела на император Юстиниан долната възрастова граница е фиксирана на 30 години)[195]. Повишени са и другите критерии — образованост, морални добродетели и пр. Достигането на епископски сан е невъзможно без преминаването през двете предходни степени на свещенство: дяконската и свещеническата. Само при крайна необходимост кандидатът за епископ може да встъпи в длъжност почти незабавно, формално преминавайки за максимално кратък срок (от няколко седмици до 3 месеца) през по-низшите свещенически степени: така станало например при ординацията на първия цариградски патриарх след 1453 г., споменатия вече в предишната глава Генадий Схоларий, който до издигането си на патриаршеския трон бил светско лице[196].

Като равни в „харизматическите" си права, в православната църква духовните лица от епископската степен (архиереите) се подреждат в тристепенна йерархия в зависимост от оглавявания от тях църковен окръг. Най-високо в тази йерархия стоят ръководителите на автокефалните църкви — патриарси или автокефални архиепископи (от типа на охридския например). След тях идат ръководителите на по-важните епархии — митрополитите (със или без подчинени епископи). Последното стъпало в йерархическата стълбица на висшето духовенство заемат епископите. През османската епоха титлата „архиепископ" нерядко се употребявала като синоним на „митрополит" — в български приписки от XVI в. например като архиепископи са титулувани търновският и софийският митрополит[197].

Православната църква залага на съборното начало — нейни колективни управителни органи, които решават най-важните въпроси от догматическо, литургическо и дисциплинарно естество, са епископските събори. Според своя обхват те биват вселенски (в които поне на теория е представен целият църковен епископат), „поместни" (с по-ограничено, но все пак достатъчно значимо представителство, тъй че изработените от тях правила също се признават за общовалидни като правилата на вселенските), патриаршески, митрополитски и епископски. Съборите могат да бъдат свиквани инцидентно (както е ставало например при всички вселенски събори), да действат периодически (за митрополитските събори тази периодичност била установена първоначално на два пъти, а впоследствие — веднъж годишно), а могат и да работят перманентно. От последния тип бил Константинополският патриаршески синод (Σύνοδος ἐνδημοῦσα), в чийто състав влизали

всички пребиваващи в патриаршеската столица епископи. Именно на съборното начало е било подчинено издигането в епископски сан. При излъчването на кандидати за овакантена епископска катедра било желателно да участват всички епископи от митрополитския окръг, а при невъзможност да се съберат всички изборът бил легитимен, ако в него участвали поне трима архиереи. Конституираният по този начин епископски събор посочвал трима кандидати, от които митрополитът утвърждавал най-достойния. Изборът на митрополит се извършвал по подобен начин, само че утвърждаването ставало от патриарха[198]. Във Византия кандидатите за патриарси пък се посочвали от Σύνοδος ἐνδημοῦσα, а последната дума в избора на щастливеца принадлежала на императора[199]. Отстраняването на архиерей от заеманата от него катедра също на можело да се осъществи само по едноличното решение на висшестоящия църковен началник, а трябвало да бъде одобрено от съборната власт.

В Османската империя правата на владиците били маркирани в издаваните при назначаването им султански берати. В тези документи компетенциите на йерарсите са дадени най-общо, без в основни линии да противоречат на каноническото право. Beратите гарантирали правомощията на архиереите в семейно-брачните, наследствените и религиозните дела на верующите, архиерейската власт — управителна и наказателна — над низшестоящия клир и миряните, както и правото на архиерея да наследява имоти на починали монаси и да прибира в полза на църквата завещани от миряните имоти[200]. Съдържанието на beратите на патриарсите и на епархийските архиереи е приблизително идентично. В своята епархия епископите и митрополитите разполагали с аналогични на патриаршеските права, но в по-ограничен периметър — този на съответния църковен окръг. Все пак знак за пълно равенство не може да са постави — в beратите патриархът е представен като най-висшия църковен функционер, комуто принадлежи правото да поставя и да сменя епископите. Тук непременно трябва да се има предвид, че така формулираната в султанските берати абсолютна власт на патриарха, включително и върху висшия клир, не само че противоречала на православните принципи на синодално управление, но и не отговаряла на реалното положение на нещата през османската епоха. Зависимостта между патриарха и владиците била по-скоро двустранна. Докато заемал поста си, патриархът действително разполагал с огромна власт, но в същото време той не бивало нито за момент да забравя, че е получил тази власт от епархийските архиереи. Така нерядко патриархът се превръщал в играчка в ръ-

цете на враждуващи владишки групировки. Благоразположението или недоволството на архиереите били един от основните фактори, които извиквали на власт патриарсите или ги сваляли от трона[201].

Статутът на „бератлии", който османската власт давала на владиците, не без основание кара някои изследователи да причислят висшето православно духовенство към господстващата класа в Османската империя[202].

Наистина погледнато в икономически аспект, положението на висшето християнско духовенство било не по-лошо, а често дори и превъзхождало това на дребните османски ленници. Например според подробен данъчен регистър от 1467—1468 г. македонските манастири Архангел и Трескавец били дадени като мюлк (т. е. като пълна собственост) на някой си митрополит Давид, който чрез нарочна султанска разпоредба бил освободен от всички дивански аваризи (извънредни данъци)[203]. В документ от 1492 г. пък се говори за „солници на митрополита"[204]. Има освен това данни, че в ранния етап на османското владичество в стратегически важни за империята райони някои представители на висшите църковни кръгове били дарявани с тимари[205]. Погрешно би било обаче да се отдава особено значение на този род икономически привилегии: първо, раздаването на тимари на висши духовници далеч не било повсеместно явление; второ, отпуснатите тимари били с незначителни размери; трето, аналогично на ситуацията с манастирските тимари практиката да се предоставят ленове на православните владици била краткотрайна и се ограничила само в рамките на първите десетилетия от установяването на османската власт в съответните балкански провинции.

Главните си доходи митрополитите и епископите извличали от църковните данъци, чието редовно събиране се предписвало и гарантирало посредством владишките берати. Важна характерна черта на църковната данъчна система била нейната слаба нормативност. С изключение на патриаршеския и митрополитския данък и отчасти на венчалните такси останалите задължения на раята не били фиксирани по стойност във владишките берати — обстоятелство, което откривало широко поле за произвол от страна на архиереите. Същата слаба нормативност и произтичащата от нея възможност за развихряне на широк данъчен произвол прозират и в съдържащата се в бератите твърде размита формула „и всички останали големи и малки плащания"[206]. Висшето православно духовенство не само че в пълна мяра се ползвало от тези разтегливи официални формулировки, за да облага пасомите си с всевъзможни извънредни данъци и такси, но и твърде често дръзвало да

не се съобразява дори с онези малко на брой цифри, с които в бератите изрично се посочвал размерът на някои църковни данъци. В 1624 г. група въглищари от Самоковско се жалвали пред кадийския съд, че за венчило им се вземали по 400—500 вместо по 30—40 аспри[207].

С трудовете на Христо Гандев и по-късно на Зина Маркова вече може да се смята за доказано че, за периода XV—XVIII в. тъкмо кожодерската данъчна система на църквата била онова определящо условие, което отчуждавало българския народ от неговите владици[208]. Обаче остава неясно каква част от огромните суми, прибирани от църквата в лицето на ръководните ѝ представители, са били отчислявани за покриване на тежките данъци към държавата, каква част е била изразходвана за поддържането на немалобройната църковна администрация и в последна сметка каква част отивала за лично ползване от архиерея. Ние също няма да можем да предложим някакъв задоволителен отговор на този въпрос. Искаме само да подчертаем, че реалните постъпления във владишките каси били ако не мизерни, то поне доста по-ниски от сумите, които се вземали от християнската рая под формата на църковни данъци. „Когато вече има един назначен епископ, идва друг и плаща нещо повече на патриарха и този веднага изпъжда първия и дава епископството на втория. И този, който е бил понапред, трябва да си отиде насила. И после ако той намери пари, отива и прогонва другиго и така нататък..."[209] — така е видял системата на тотална симония* в Православната църква софийският католически епископ Петър Богдан. Потърпевши от тази порочна и абсолютно противоречаща на християнските канони система били не само пасомите, но и самите епископи. Един от тях — кюстендилският митрополит Михаил — споделя в своя приписка, че печкият патриарх Гаврил ограбил на практика цялото му имущество: „аспра ли, халина ли, махрама ли, кошуля ли, платьница(?) ли, чарапа ли, папуча ли..." За своята епархия — „за землю", Михаил платил 19000 аспри, а „он се пофтори"[210]. В действителност продажбата на църковни длъжности протичала на 2 нива: кандидатът за владика се откупувал веднъж от висшестоящите църковни власти и втори път — от влиятелни лица и кръгове извън системата на църквата. Стефан Герлах разказва, че претендентите за епископска катедра се обръщали направо към пашите и

* Симония — покупко-продажба на църковни длъжности и санове. Иде от името на евангелския персонаж Симон Маг, който се надявал да купи с пари Божията благодат. От IV в. насетне симонията се третира като ерес.

дефтердарите или към влиятелния по онова време анхиалски първенец Михаил Кантакузин—Шейтаноглу. Пак според Герлах претендентът предлагал на Кантакузин между 500 и 1000 дуката — в зависимост от доходността на желаното епископство[211].

Владиците страдали и от задължението да покриват дълговете, направени от предходниците им на съответната катедра или от предишните патриарси. Например през 1685 г. константинополският патриарх Партений трябвало да изплати един дълг на предходника си на сума 21 700 жълтици. Със събирането на средствата били натоварени митрополитите на Смирна, Никомидия, Серес и Търново заедно с подчинените на търновския митрополит епископи[212].

Когато става дума за материалното благосъстояние на православните владици, не всички извори от османската епоха заслужават еднакво доверие. Например архиереите, просещи милостиня в Русия, стопроцентово са сгъстявали черните краски, опитвайки се да измъкнат колкото може повече средства от руската хазна. Не можем обаче да отминем без внимание безпристрастната информация на турските документи, а тя рисува положението на висшето православно духовенство като твърде плачевно. Например в началото на XVII в. софийският митрополит Йеремия бил задлъжнял общо с повече от 50 000 акчета към трима турски първенци. Колосалния си дълг той гарантирал с таксите от венчила и курбани от Софийската епархия. Както проличава от записаното в софийските кадийски сиджили, владиката прибягнал към вземане на пари на заем не за да задоволи някакви собствени прищевки, а за да внесе в Патриаршията сумата от 30 000 акчета[213]. Също според турски документи в 70-те години на XVII в. властите преследвали като неизправни длъжници охридския патриарх с подчинените му владици, както и търновския и силистренския митрополит[214]. Картината се дооформя от сведенията на чуждите пътешественици, които също разсейват мита за безгрижния и благоденстващ владика. Протестантският мисионер Герлах, който съвсем не бил склонен да идеализира гръцкото духовенство, сочи неособено блестящото положение на служителите на Цариградската патриаршия. Пребивавайки в Цариград, Герлах се срещнал с охридския владика и бил потресен от бедността му[215].

И още няколко щриха към портрета на висшето православно духовенство. По време на скитанията си из Европа охридският архиепископ Атанасий (края на XVI — началото на XVII в.) разполагал с толкова ограничени средства, та му се наложило да заложи дори дрехите си[216]. Не ще да е било розово и финансовото състо-

яние на кратовския и щипски епископ Макарий, като се има предвид, че в 1620 г. той продал своя книга — тълковен псалтир — „за харачь", т. е. за да подпомогне изплащането на един от основните църковни данъци[217].

От завещанията и описите на наследствата на епархийските архиереи също можем да си съставим представа за икономическия статус на висшето духовенство. За не особено големите възможности на търновския митрополит Калиник, който починал в Цариград през 1792 г., говори описът на вещите, завещани от владиката на митрополията му: това са архиерейски одежди и няколко църковни книги[218]. В 1706 г. в Русия починал бившият солунски митрополит Методий. Той оставил завещание, в което не обявява общата стойност на своето имущество, но затова пък дава подробен списък на кредиторите си и на сумите, които им дължал, както и списък на своите длъжници. Дълговете и вземанията на митрополита са трудно съпоставими, тъй като и едните, и другите представляват сбор от различни парични единици: рубли, венециански и унгарски „червонные" и пр. Във всеки случай впечатлението, което се добива от това завещание, е, че дълговете на митрополита били равностойни на сумите за получаване или може би дори малко ги надвишавали[219]. В скоби казано, авторът на завещанието бил същият, който в края на XVII в. създал огромни проблеми на Православната църква в Османската империя с предложението си митрополиите и епископиите да се дават от Портата на търг, а патриархът и Синодът само да ръкополагат победителите в наддаването. За да предотврати надвисналата опасност, Константинополската патриаршия трябвало да заплати солидни подкупи на висши турски сановници, в резултат на което затънала в допълнителни дългове[220].

Инцидентната помощ, която отделни владици получавали от чужди православни владетели — руските царе, влашките и молдавските господари, колкото и щедра понякога да била, не можела да подобри съществено митрополитския статус. Вероятно не само поради „гоненията на безбожните турци", но и поблазнени от перспективата да си осигурят един много по-охолен живот, някои владици предпочели да останат на „вечное житье" в Русия. Част от тях се сдобивали с епископска катедра, а други спокойно доживявали старините си в някой манастир[221]. Не е ясно каква част от помощите, заделяни от християнските владетели за някои епархийски катедри в Османската империя, е била изразходвана за личните нужди на самите епархийски архиереи. Известно е, да речем, че в края на XVII — началото на XVIII в. силистренската митрополия

получавала от влашките принцове ежегоден дар от 500 къса сол, а в добавка ѝ било предоставено правото да отглежда стада овце от лявата страна на Дунава[222]. Но знае се също, че тъкмо по онова време някои силистренски митрополити завършили земните си дни в оскъдица. Например на оттеглилия се доброволно от силистренската катедра Партений била отпусната по нареждане на цариградския патриарх ежегодна помощ, тъй като бившият епархийски архиерей бил „без всякакви източници на доход"[223].

Разбира се, не бихме се ангажирали да твърдим, че като цяло висшето духовенство се намирало в съвсем окаяно положение. Разполагаме с някои примери, които показват, че отделни представители на това съсловие успявали да достигнат до известно благосъстояние. През XVII в. например софийският митрополит Данаил притежавал къща на стойност 60 000 акчета, която продал на един местен турчин. Същият Данаил се ползвал за известно време от услугите на робиня. Той я освободил в 1662 г., както е записано в протоколите на софийския кадийски съд[224].

Общо взето обаче, битието на православните владици било лишено от онзи блясък, който сме в правото си да очакваме предвид дългия списък от църковни данъци и такси в полза на архиереите, изредени във владишките берати и фермани.

* * *

Привилегиите, които османската власт отпускала на висшето православно духовенство, били твърде половинчати, а и се нарушавали системно.

Съгласно владишките берати и фермани по въпроси, отнасящи се до шериата, висшето духовенство било иззето от компетенцията на местните кадийски съдилища, което безспорно представлявало значително предимство. Делата на митрополитите и епископите се разглеждали направо пред Дивана. Оплакванията, клеветите и доносите на паши, наиби, кадии и други местни фактори трябвало да се разследват в Цариград, а на провинциалните власти се забранявало да действат сами против обвинените архиереи[225]. Всички тези разпоредби обаче не давали особена сигурност на митрополитите. В изложението си до руския цар Алексей Михайлович от 1651 г. например коласийският митрополит Михаил разказва, че софийският „Чюй паша" му взел откуп от 500 жълтици. С това обаче премеждията на митрополита не приключили: „И после, государь, ... нечестивые турки наговорили тому паше, будто у меня, богомольца твоего, осталась после смерти Паисея архи-

епископа многая казна. И я, богомолец твой, государевъ, послыша ихъ нечестивых злой совет на себя напрасной и съ митрополий съ Коласей побежалъ от нихъ нечестивыхъ къ Святой Горе Афонской..."[226]. Подобни били проблемите на силистренския митрополит Йеротей Комнин, който, за да се отърве от преследванията на силистренския валия Исмаил паша и за да купи благоразположието му, бил принуден в 1712 г. да поиска пари от вселенския партриарх[227]. Затова не е чудно, че много често владиците предпочитали да не пребивават в катедралния си град, а в някое по-отдалечено и сигурно място, където да не се набиват в очите на местните управници. В своята релация до Римския престол от 1640 г. например Петър Богдан съобщава, че преславският митрополит резидирал в един манастир в околностите на Преслав (по онова време бившият първопрестолен български град се състоял от около 300 християнски и повече от 1000 турски къщи)[228]. Кюстендилските митрополити станували нерядко в Кратово, в Лесновския манастир или в близкото до Кюстендил село Слокощица[229]. Силистренските митрополити били постоянни гости на владишките господари[230] и т. н.

Бератите признавали на висшето духовенство правото да се разпорежда изцяло с религиозните и семейно-брачните дела на християните, но и тази привилегия била постоянно нарушавана. Същото се отнася и до гарантираната чрез бератите напълно изправна от каноническа гледна точка власт на архиереите върху низшия клир. Владиците често се оплаквали, че свещениците, насърчавани от влиятелни лица, благославяли непозволени от канона бракове. Освен това митрополитите неведнъж били възпрепятствани в намеренията си да накажат или отстранят от служба провинили се свещеници[231].

Османските власти били заинтересовани да оказват на висшето духовенство максимално съдействие в кампаниите за събиране на данъците. В бератите е регламентирано правото на висшето духовенство да се ползва в тези случаи от услугите на ясакчии (телохранители), които били пряко подчинени на кадията и на кетхудата на еничарския оджак и се поставяли от тях[232]. Но доколкото във владишките фермани се отбелязва изрично, че никой не бива да се натрапва на владиката за ясакчия[233], логично е да се мисли, че подобна „помощ" в някои случаи е била по-скоро наложена, отколкото търсена.

Струва си най-сетне да се споменат и някои други права на владиците, за които става дума в бератите и ферманите. Макар и на пръв поглед несъществени, те имали символична стойност. Напри-

мер на владиците било позволено да яздят кон, както и да носят оръжие — неща, недостъпни за обикновената рая в Османската империя[234].

Споменатите дотук привилегии на висшето духовенство, макар и редовно пренебрегвани и на практика орязвани, все пак имали немаловажно значение. Чрез тях се узаконявал относително високият статут (в сравнение с този на редовата рая) на едно традиционно влиятелно и респектиращо християнските пасоми съсловие.

* * *

Етническият и социалният произход, както и механизмите на вътрешното движение на висшия клир по църковнойерархическата стълбица — ето още някои пунктове от първостепенна важност, чието очертаване би помогнало да вникнем по-добре във взаимоотношенията между висшето православно духовенство и българското му паство през османската епоха.

Макар да остава в сила констатацията, че повечето архиереи в нашите земи през разглежданата епоха са били гърци, със сигурност можем да твърдим, че и българи са проникнали в най-висшите степени на духовната йерархия. Българин трябва да е бил търновският митрополит Йоаким, който в 1558 г. оставил бележка, написана със славянски букви върху едно четвероевангелие и се подписал: „Митрополит Трьновски кир Йоаким“[235]. В края на XVIII в. за врачански епископ бил ръкоположен Стойко Владиславов (Софроний Врачански)[236]. Още по-силно бил застъпен славянският елемент сред висшия клир на Охридската и Ипекската архиепископия-патриаршия. Славяни, а вероятно и българи са били охридските архиепископи Доротей (60-те години на XV в.) и Прохор (средата на XVI в.)[237]. Под решенията на Цариградския събор от 1565 г. на славянски се подписал един от митрополитите: според Снегаров — мъгленският, а според Й. Николов — мелнишкият[238]. А в Житието на св. Пимен Зографски се споменава, че светецът бил ръкоположен в свещенически сан от „архиерея божий Памфилий, също българин, от Воденската епархия“[239]. Преди няколко години Михаил Коларов изреди имената на 12 вселенски патриарси (до XVIII в. включително), които в съчиненията на гръцки историци се споменават като българи по произход[240]. Не можем да определим дали посочената бройка отговаря на истината. Така, ако българското потекло на патриарх Йосиф II е вън от съмнение[241], не бихме си позволили подобна категоричност по отношение на патриаршествувалия също през XV в. Рафаил, който в някои ръкописи фигурира като българин, но в повечето — като сърбин[242].

Липсата на изчерпателни биографични вести не ни позволява да направим някакви сериозни обобщения относно социалния произход на висшето духовенство. Все пак поне за някои владици има данни, че са произхождали от богати и (или) знатни родове. Търновският митрополит Дионисий Рали например бил известен като потомък на Палеологовците и Кантакузините[243]. Някои претенденти за духовна кариера, в чиито жили не течала благородническа кръв, сами си приписвали знатно потекло — така постъпил например силистренският митрополит Йоан Комнин (началото на XVIII в.), чието рождено име било Йоан Молибдос и който в действителност нямал нищо общо с прочутата византийска фамилия на Комнините[244]. Кюстендилският митрополит Михаил пък разказва за себе си, че баща му, „покиня княжество свое стал во священический чин"[245]. Вероятно става дума за „кнез" — представител на местните самоуправителни органи в някои български и сръбски провинции на Османската империя[246]. Въпреки че висшето духовенство било отворено и за хора, произлизащи от простолюдието (достатъчно е да си спомним за Софроний Врачански), безспорно е, че силният „начален старт" (било гръмкото аристократично име и солидните връзки с висшите църковни среди, било притежаването на достатъчно средства, които да позволят откупуването на твърде скъпо струващите епископски катедри) е давал на амбициозните кандидати повече шансове за успех при щурмуването на желания висш църковен пост.

На църковната върхушка не бил чужд непотизмът. Ето и един пример от историята на Мелнишката митрополия, който показва, че напредъка си в йерархията някои духовници дължали преди всичко на своя „вуйчо владика" . В своята доброволна оставка от 1653 г. мелнишкият митрополит Христофор „дал позволение" на Вселенската патриаршия да избере за негов приемник племенника му йеромонах Теофан. Синодът се съобразил с това становище и на следната 1654 г. виждаме Теофан на Мелнишката катедра[247].

В епископска степен обикновено били издигани хора от разреда на „черното" духовенство. Много често това били лица, устроени на служба към някоя митрополска катедра или към върховното църковно ведомство. Църковната документация предлага изобилие от примери в тази насока. Кюстендилският митрополит Михаил например, преди да бъде поставен на този пост, бил в продължение на 15 години архидякон на ипекския архиепископ Паисий[248]. В 1607 г. Синодът избрал за месембрийски митрополит ефимерия на Месембрийската митрополия йеромонах Киприян[249]. През 1676 г. за видински митрополит бил избран йеромонах

Тимотей, протосингел на Великата църква[250]. За предстоятели на Търновската катедра също били избирани най-често служебни духовни лица на Цариградската патриаршия, които по чин били йеромонаси, архимандрити или йеродякони[251] и т. н.

Престижният пост и не на последно място добрите спестявания докарвали на владишките престоли и бивши манастирски игумени. В 1742 г. например за призренски митрополит бил ръкоположен игуменът на Бачковския манастир Христофор[252].

В по-редки случаи за епископи били ръкополагани бивши представители на „бялото" духовенство. Бивш презвитер трябва да е бил крупнишкият митрополит Яков, чиито синове възстановили през третата четвърт на XV в. Рилския манастир[253]. Енорийски свещеник бил в младостта си и Софроний Врачански. Постепенно обаче „бялото" духовенство и миряните, създали на младини семейство и челяд, били изключвани от кръга на лицата, които имали правото да станат епископи. През 1798 г. константинополският патриарх Григорий V издал синоден томос, с който забранявал да се хиротонисват в епископски сан лица, пребивавали в брак и които имали деца, дори когато те били напълно достойни за архиерейска служба[254]. Тази мярка се основавала не толкова на канонически, колкото на практически съображения: да се избегнат претенциите от страна на евентуалните наследници на архиерея върху неговото имущество.

Към назначаването на епархийските архиереи се подхождало твърде безразборно. Малко са примерите за издигане на хора, които имали вече известен стаж в съответната епархия и за които може да се предполага, че поне отчасти познавали бъдещите си пасоми и техните проблеми. Документите за Търновската митрополия, издирени от Ив. Снегаров в цариградските архиви, говорят, че наличието на предварителен контакт с пасомите било последното нещо, което интересувало висшестоящите църковни функционери при избора на нов епархийски архиерей: както архипастирите на Търновската катедра, така и подчинените й епископи обикновено били избирани от Синода в Цариград (а не от събора на местните епархийски епископи), като при това се излъчвали из средите на патриаршеските чиновници[255]. Освен това липсват каквито и да било сведения, че на местните първенци, а още по-малко на епархийското паство е била предоставяна възможност да посочват свой предпочитан кандидат за влашкия трон. По-демократична била системата в Охридския и Ипекския диоцез, където понякога свещеници и миряни се допускали до участие в избора на архиепископ или епархийски архиерей[256].

Архиереите рядко се задържали задълго в своята първа епархия. Причините за напускането били най-разнообразни: доброволно оттегляне, низвергване поради разточителство, заради нарушаване на християнското благоприличие и морал и др. Не бива да пропускаме и случаите на възкачване на нов претендент, който превъзхождал дотогавашния титуляр само с това, че предлагал по-висок откуп за катедрата[257].

Постоянно и повсеместно явление било преминаването на епископите от една към друга епархия и дори от диоцеза на една към диоцеза на друга автокефална църква. При тази силна мобилност очевидно много често бил пренебрегван каноническият принцип да не се допуска т. нар. „триепископство" — т. е. последователно оглавяване на 3 поредни епархии от страна на едно и също лице[258]. Например Панкратий, който завършил живота си като видински митрополит, заемал преди това постовете анхиалски митрополит, одрински митрополит и четирикратно цариградския патриаршески трон[259].

Нещо обичайно за висшето духовенство било не само възходящото, но и низходящото движение по служебната църковна стълбица. Нито патриарсите, нито митрополитите заемали постовете си пожизнено. Бившите патриарси често получавали митрополитски катедри или пък доживявали старините си като обикновени монаси. Епархийски архиереи, загубили катедрите си, понякога били назначавани за проедри на друга епархия. Всъщност титлата „проедър" се давала на многократно премествани от една в друга епархия владици, за да се избегне опасността да бъдат обвинени в „триепископство". Правомощията на проедрите не били строго фиксирани: проедърът можел да изпълнява всички канонични задължения на един пълноправен архиерей, но той можел и просто да събира приходите от поверената му епархия. В някои случаи функциите на проедър на дадена епархия се изпълнявали от самия патриарх. Например вселенският патриарх Партений IV бил в 1681 г. проедър на Търновската митрополия[260].

* * *

Обикновено владиците пристигали в новата си българска епархия, без да познават нейните традиции и вероятно с предварителната нагласа, че няма да се задържат дълго на същото място. Жестоката данъчна политика, която представителите на висшето духовенство били принудени да провеждат по отношение на подведомствените си християни, както и преобладаващо гръцкият про-

изход на архиереите били другите два допълнителни момента, допринасящи за отчуждаването на българския народ от висшия клир. Въпреки това господстващата популярна представа за пълната изолация на висшето духовенство от българските му пасоми търпи известна корекция.

В използваните през XVIII в. писмовници фигурират писма до патриарх, митрополит и епископ, обикновено в два варианта — „молебен" (просителен) и благодарствен[261]. Този факт убедително сочи наличието на „обратна връзка". В своя труд „Turcograeciae" споменатият вече тюбингенски професор Мартин Крузиус привежда едно писмо с дата 1580 г., изпратено от софийския митрополит Партений до „ромейския" (т. е. до австрийския) император, от което става ясно, че някои миряни наистина имали за какво да благодарят на своите архиереи. Във въпросното писмо митрополитът се застъпва за интересите на една софийска християнка, която се стремяла да получи наследството, оставено от брат ѝ — богат търговец и „императорски слуга", починал във Виена[262]. Архиереите редовно съдействали на българските манастири, а и на някои миряни да получат милостиня от руските царе, като снабдявали просителите с грамоти, които имали стойността на препоръчителни писма[263].

Самото паство като че ли съумявало добре да опознае някои свои духовни ръководители, да претегли качествата им и да даде своята кога благосклонна, кога саркастична оценка. Един любопитен пример в това отношение ще открием в сборника, писан от поп Стоян Дечев в 1858 г. В него фигурира списък на търновските митрополити, „епископствавшихъ въ Тернове по отниании патриаршества болгрскаго". Ще си позволим да цитираме първата част от този списък, обхващаща времето от края на XVII до края на XVIII в. заради интересните, находчиви и твърде разнообразни квалификации, с които били удостоени митрополитите от своето „стадо Христово": Мелхиседек всечестный, Генадий молчаливый, Йоан благоговейный, Евгений всемилостивый, Йосиф постник, Партений полный, Каллиник славный, Матей незлобливый, Филотей хищник[264].

Дали е проста случайност, или пък е закономерно и отговаря на историческата реалност обстоятелството, че в списъка на поп Стоян няма владика, на когото да е прикачен епитет от рода на „учений"? В нашата научна книжнина неведнъж е обръщано внимание върху вопиющото невежество и потресаващото пастирско нехайство на някои епископи, митрополити и патриарси — една линия, която тръгва още от съчиненията на Й. Иванов от началото

на века и преминава по-нататък в почти всички трудове, които имат досег с културната или църковната тематика[265]. Трябва да се има предвид все пак, че голяма част от сведенията за неграмотни владици дължим на западните пътешественици, чиито критерии за образованост били неадекватно високи за условията на османската действителност. Истината е, че църковната върхушка не представлявала само сборище от малокултурни и жадни единствено за материални блага личности. Мнозина архиереи имали ако не блестящо, то поне прилично за времето си образование. От охридските йерарси на писателското поприще се подвизавали архиепископът Матей и гребенският епископ Неофит (XV в.), а като преводач на Дамаскиновите слова от гръцки на славянски се изявил пелагонийският епископ Григорий (XVI в.). Друг един висш духовник от Охридския диоцез — предишният китийски митрополит от о. Кипър Козма (края на XVII — началото на XVIII в.) — посветил житие на св. Иван Владимир и „величания" на Климент Охридски[266]. На търновската митрополитска катедра също пребивавали учени личности. Например митрополит Арсений бил смятан от Стефан Герлах за един от тримата най-образовани православни духовници през 70-те години на XVI в.[267] Известният Дионисий Рали, митрополитствал в Търново в края на XVI в., получил образованието си в Рим, а по-късно преподавал в Православната академия в Полша[268]. Дръстърският митрополит Йеротей Комнин (началото на XVIII в.) се учил в Падуа и бил близък с влашките принцове Константин Бранковану и Николае Маврокордато, на които посветил свои творби. Йеротей съставил още „История на Йоан Кантакузин" и писал проповеди против протестантите[269].

Като имаме предвид преобладаващо гръцката етническа принадлежност на архиереите на българските епархии, лесно е да се обясни тяхното равнодушие към развитието на славянската просвета. Известни са обаче и епархийски архиереи, които проявявали грижа за снабдяването на църквите от поверената им епархия с необходимите славянски богослужебни книги. Приписка върху един ръкопис от 1547 г. например съобщава, че книгата била подготвена „с повелението" на охридския архиепископ Прохор и после била приложена във „Великата църква на Първа Юстиниана"[270]. Известният български книжовник йеромонах Даниил преписал в 1623 г. един панегирик „повелением и настоянием господара моего и владику преосвященнаго митрополита търновскаго кир Гавриила"[271].

Много по-значимо било участието на висшето духовенство в подпомагането на строителството, ремонтирането или изписването на християнски храмове в българските епархии. Ето и няколко

примера. Със средствата на епископ Яков била украсена църквата „Св. Петър и Павел" при метоха Орлица на Рилския манастир (1491 г.)[272]. Две години по-късно софийският владика Калевит бил изографисан като ктитор на Кремиковския манастир[273]. Несебърският митрополит Христофор помогнал за подновяването на църквата „Св. Стефан" в града (края на XVI в.)[274]. Епископ Йосиф Велешки е споменат в ктиторски надпис от 1670 г. за съграждането и зографисването на църквата на манастира „Св. Йоан Ветърски" на р. Пшиня, а владиката на Скопие и Полог Никанор подпомогнал издигането и изписването на „Успение Богородично" до с. Лешок (1641—1646)[275]. В 1712 г. „с настоятването" на агатоникийския епископ Кирил била построена сградата на църквата в Пазарджик[276]. Охридският архиепископ Йоасаф съградил на свои разноски сградата на катедралния храм в престолния си град[277]. Специални графи в манастирските поменици, отредени за архиереи, пазят имената на редица ктитори от средите на висшето духовенство, без за съжаление да са конкретизирани даренията им[278].

От своите собствени средства владиците заделяли и за други благотворителни цели. Така в един образец на завещание, съставен по модела на истинското завещание на силистренския митрополит Йеротей Комнин, са предвидени суми за подпомагането на един слепец и на един учещ се (τῷ ἀομμάτῳ ὁ δεῖνα, τόσα, τῷ απουδάιῳ ὁ δεῖνα, τόσα)[279].

В съответствие с теократичния характер на османската държава властите гледали на своя православен клир в империята не само като на духовен, но и отчасти като на политически началник на покореното население. Висшите клирици носели върховната отговорност за лоялността на християнската рая към султана. В случай на бунт дори и когато не били негови преки инициатори, владиците първи понасяли тежестта на възмездието. Този подход на османците към задълженията на висшето духовенство прозира още от първите десетилетия на иноверното владичество над балканските земи — преди превземането на Цариград и преди оформянето на окончателния статут на православната църква в новосъздадената империя. В началото на XV в. например, по време на размириците между Баязидовите синове, пловдивският митрополит Дамян станал първата жертва на Муса (най-младия от Баязидовите наследници) след превземането на Пловдив (ок. 1410 г.)[280]. А владиката, когото кръстоносците на Януш Хуниади поставили през 1443 г. за управител на София, бил безмилостно обезглавен подир изтеглянето на западните рицари от града. В знак, че бунтът е потушен, пашата изпратил главата на нещастния владика на султана[281].

Никак не е чудно при това положение, че редица представители на висшия православен клир действали напълно верноподанически и се стараели по всякакъв начин да парират евентуален бунт в своята епархия. „Вашият покорен служител, гръцкият патриарх на Истанбул и подведомствените му провинции, ви съобщава: жителят на с. Странджа, спадащо към Деркоска нахия, която е подчинена на нашата патриаршия, християнинът Стамат, не си гледа собствените работи, а с лошото си поведение постоянно подбужда раята. Освен че предизвиква хули и оскърбления срещу служебните лица, той пречи за събирането на данъците за фиска и за изпълнението на изпратените от нас книжа относно верските ни обряди... Той също като по-рано размирничи и не е престанал да подбужда раята. Понеже се нуждае от изправление, молбата до моя милостив султан е: споменатият немюсюлманин Стамат да бъде задържан и изпратен като гребец в императорския морски арсенал, докато поправи поведението си“[282] — гласи прошението на цариградския патриарх Йеремия от 1719 г. Още няколко документа с подобно съдържание, датиращи от XVIII в., ни убеждават, че този случай на разправа с непокорните съвсем не е бил изолиран. Интересно е, че в един от тях като подстрекател на раята и съответно като потърпевш от верноподаническата ревност на цариградския патриарх към султана е споменат и висш духовник — дойранският(?!) епископ Кирил[283].

Дори и този последен пример е достатъчен, за да разберем, че не може да става и дума да се обвинява целокупното висше духовенство в безогледен колаборационизъм с чуждата власт.

От втората половина на XVI до средата на XVIII в. на няколко пъти висши християнски духовници от българските диоцези организирали мащабни заговори и дипломатически акции, стараейки се да пробудят интереса на западните сили към поробените народи на Балканския полуостров. Охридският архиепископ Гаврил поддържал например кореспонденция с един от водачите на Пелопонеското въстание в 1572 г. — монемвасийския митрополит Макарий. Огромна била активността на Гаврил през периода 1586—1588 г., когато той посетил Русия, срещнал се в Гродно с полския крал Стефан Батори, в Прага — с австрийския император Рудолф II, в Тюбинген — с видни немски протестанти, в Рим — с папа Сикст V. Не без основание се предполага, че тази „совалка“ на охридския предстоятел е имала и политически характер[284]. Само няколко години след Гаврил Охридската църква се оглавявала от друг рядко енергичен духовник, архиепископ Атанасий, който не пожалил сили да привлече вниманието на европейските дворове върху съдбата на

пъшкащото под иноверно иго християнско население и да издейства подкрепата на католическа Европа за едно бъдещо въстание на Балканите. Неуморимият Атанасий апелирал за помощ към Венеция, към неаполитанския крал, към Хабсбургите, към испанския крал и папата[285]. В самия център на подготовката на т. нар. „Първо търновско въстание" (1598 г.) стоял търновският митрополит Дионисий Рали. В съзаклятието били включени и четирима владици от българските епархии: Йеремия Русенски (Червенски), Спиридон Шуменски (Преславски), Теофан Ловчански и Методий от „Романия"(?!)[286]. Половин век по-късно друг търновски предстоятел, митрополит Кирил, заедно със сръбския ипекски патриарх Гаврил, цариградския експатриарх Партений, молдовския и влашкия княз и няколко висши католически духовници формирали нов освободителен заговор, който също предвиждал комбинирани действия от страна на въстаналите народи на Балканите и на западните сили[287].

Като по правило при всички сблъсъци на Турция с християнските европейски държави се наблюдава и едно успоредно раздвижване във висшите православни среди. Така по време на войната между Османската империя и т. нар. „Свещена лига" в края на XVII в. софийският владика изпратил пратеници при австрийския генерал Фридрих Ветерани и го уверил, че цяла България и Сърбия са готови да се предадат на императора и да отхвърлят омразното иго, ако получат помощ[288]. При поредната война от 1716—1718 г. охридският архиепископ обещал на австрийците да вдигне въстание в Македония, като се надявал само за 10 дни да събере 12 000 въоръжени мъже[289]. Когато през втората половина на 30-те години на XVIII в. Османската империя била въвлечена в нов въоръжен конфликт — първоначално с Русия, а впоследствие и с Австрия, — охридският и ипекският архипастир отново повели преговори с австрийските власти и заявили, че „цялата илирийска нация чака приближаването на императорските войски към Ниш и тамошните области, за да развеят знамето на въстанието..." И наистина, след падането на Ниш българите от Пиротско, Знеполско, Брезнишко, Кюстендилско, Дупнишко и Берковско се вдигнали на бунт. Един от организаторите на бунта бил самоковският владика Симеон Попович, когото турските власти заловили и обесили в София през 1737 г.[290]

Други владици, без да се замесват пряко в подготовката на разни бунтовни начинания, се ангажирали доброволно с ролята на руски шпиони в Османската империя. Интересна илюстрация в това отношение са две писма на неизвестен досега търновски митрополит от средата на XVII в., адресирани до руския цар Алексей

Михайлович, на които попаднахме при работата си в ЦГАДА (Москва). В писмата, датиращи съответно от 1649 и 1650 г., търновският владика Данаил, бивш халкедонски митрополит, информира руския владетел за развитието на военните действия между турци и венецианци на о. Крит, за бунтовете в редовете на турската войска, както и за някои други детайли от политическия живот в Европейския Югоизток и Предна Азия[291]. Знаят се имената на множество владици, оглавяващи български епархии в диоцеза както на Цариградската, така и на Охридската и Ипекската църква, които донасяли на руското правителство за обстановката на Балканите. Шпионските функции на православните владици постепенно замират в началото на XVIII в., когато Русия установява свое постоянно дипломатическо представителство в Истанбул[292].

Всички тези практически заслуги на архиереите в защита на интересите на християнското паство укрепвали традиционния им престиж. Начинът на датиране на събитията в българските приписки и църковни надписи е своеобразно свидетелство за авторитета, с който продължили да се ползват през османската епоха висшите църковни служители независимо от личните им пороци. За тогавашния българин владиката бил персонификация на непогубения докрай въпреки тежкия иноверен ярем християнския ред. Ако по време на свободното българско средновековие датировката се извършвала най-често чрез споменаване името на властващия в момента цар, то през епохата на робството основна отправна точка за хронологизиране на събитията става вече времето на архиерействане на съответния патриарх или митрополит. Когато се отбелязва името на султана, то по правило е придружено от незавидни епитети. Показателно за йерархията на ценностите при българина е, че понякога на архиерея се дава предимство пред султана: „Написа се това „Правило“ у село Трявна в област Търновска при митрополита търновски кир Никифор и при турския цар Махмуд...“[293]

* * *

В началото на нашето столетие българските историци Балас-чев и Ихчиев отнасят духовенството към един от 25-те класа „привилегирована рая“, които според тях съществували по време на робството[294].

Макар и не в смисъла, който влагат двамата автори, тази квалификация изглежда донякъде справедлива. Без да го смятаме за особено толерирано, не бихме могли да отречем известна високо-

поставеност на духовенството в сравнение с масата миряни. Но тази високопоставеност била обусловена не толкова от материални предимства или други сериозни облаги, предоставени от османските власти. По-скоро притегателната сила на църковния сан и авторитетната му тежест се дължали на традиционната роля на клира като духовен ръководител на християнското паство — роля, която неимоверно много нараснала по време на османското владичество в условията на една непрекъсната религиозна дискриминация.

Разделението на православното духовенство на низше („бяло" и „черно") и висше съответства не само на йерархическата структура на християнската църква, но отчасти и на реалните разлики в материалните възможности и сферата на правомощия на тези два класа в църковното устройство. Ползващи се с официалния статут на бератлии и овластени да събират немалобройни данъци в своя полза, православните владици наистина могат да се възприемат като антиподи на низшето духовенство, което стояло по-близо до раята. И все пак разграничителната линия между низшето и висшето духовенство не била така рязка. Членове на низшето българско духовенство през изследвания период заемали почетни постове във висшите църковни ведомства. Макар и сравнително рядко, имало случаи на издигане на български духовни лица до архиерейски чин. Не бива да се изпуска и фактът, че реалното благосъстояние на православните владици не всякога отговаряло на впечатлението, формирано от запознанството с турските нормативни документи. В действителност системата на църковна корупция и данъчната експлоатация, наложени от османската държава, засягали чувствително и интересите на висшето духовенство. Преоценка търпи и мнението за висшето духовенство като напълно равнодушно към нуждите на своите български пасоми, безпросветно и мислещо единствено за собственото си благополучие.

В последна сметка наличната информация очертава духовенството като една колкото разнолика по своя социален статус, икономически възможности, културно равнище и дори етнически произход професионална група, толкова и като сравнително компактна по отношение на основните си функции сред общността на покорените — функции не само на техен религиозен и интелектуален, но до голяма степен и на гражданско-политически лидер.

Православната църква и праворазбирането

Както всяка от световните религии, така и християнската е създала свой комплекс от норми и ценности, които не се отнасят само до култа, но и регулират поведението на адептите ѝ в почти всички области на живота. Религиозният индивид бил доминиран от идеята за отвъдното спасение, поради което поведенските модели, зададени му от религията, се възприемали от вярващия без вътрешна съпротива и се превръщали в необходим и осъзнат стереотип.

В християнското средновековно общество обаче регулативният механизъм на религията се осъществявал и в една институционализирана форма — църковните съдилища, които праворазбирали в съответствие с постановките на т. нар. „каноническо право".

Християнското религиозно право (каноническото) било своеобразна симбиоза между религиозноетични и правови норми. То не може да се нарече право в модерния смисъл на думата, доколкото нито обладавало във всеки един момент от съществуването си един постоянен и твърд състав, нито пък в течение на вековете била разработена някаква систематична и еднаква за всички църковноадминистративни звена процедура по прилагането му.

В тесен смисъл византийското каноническо право включвало правилата, изработени от църковните авторитети. Това били преди всичко непоклатимите предписания на християнските свещени книги, както и творенията на църковните отци, правилата на вселенските и на някои от поместните събори, коментарите и тълкуванията към тях на някои известни канонисти и най-сетне — решенията на меродавните църковни власти по един или друг важен въпрос.

В широкия смисъл на думата под каноническо право се подразбира съвкупността от всички норми, регулиращи църковния живот. Стриктно разделение между двете сфери на правото — цивилно и каноническо — във Византия не съществувало. Част от имперското законодателство, отнасящо се до църковната материя, се зачитало от църквата и било интегрирано в различни канонически сбирки.

Според по-новите класификации църковното право може условно да се раздели на 5 големи раздела. Първият, най-общият, третира отношенията между църквата и държавата, отношенията на църквата с другите вероизповедания и еретиците, както и изворите на каноническото право и тяхната интерпретация. Вторият се занимава с църковното устройство и с всички правила, регулиращи поведението на членовете му: лаици, клир и монаси. Третият засяга

управлението на църквата, богослужебните правила, църковното образование и законите, уреждащи църковните имущества. Четвъртият раздел е църковнонаказателното право, което борави с престъпления от типа на ерес, отстъпничество, симония, светотатство и др., и с наказания като епитимии, низвержение и екскомуникация. Петият раздел урежда протичането на процеса пред църковните съдилища[295].

Ръководейки се в дейността си от каноническото право, византийската църква имала в компетенциите си дела от най-различен характер. Периметърът на църковната юрисдикция постепенно се разширявал и в последните столетия от съществуването на Византийската империя участието на църквата в гражданската област на правораздаването се засилило. Това било естествена последица от нарастващия авторитет на църквата в противовес на авторитета на държавните институции на Балканите, които, раздирани от вътрешни конфликти и подложени на удар отвън, постепенно губели почва под краката си[296]. Още в 1296 г. византийският император Андроник II създал върховен съд от 12 съдии, който се състоял както от светски лица висок ранг, така и от висши духовници. При Андроник III през 1329 г. този трибунал бил реформиран, като броят на съдиите бил намален на четирима, но при изравнено представителство на светските среди и клира (двама лаици и двама клирици)[297]. Успоредно с императорския съд действал и патриаршеският. В изследването си, базирано върху документи от периода 1315—1402 г., Пол Льомерл стига до извода, че що се отнася до миряните, Константинополският патриаршески съд се занимавал най-вече с въпросите на брака (например разводи и анулиране на годежи), както и със защита на социалнослабите слоеве (например гарантиране наследствените права на вдовици и сираци, даване отсрочка на неизправни длъжници и др.). Църковният съд не се намесвал в гражданските спорове по собствена инициатива, а само при условие, че една от страните по спора пожелае това, като в съдебната си дейност църквата не използвала други наказателни мерки освен духовните[298]. За нас тези материали, както и сходните на тях документи на Охридския архиепископски съд от XIII в.[299] са единствената отправна точка за сравнение с църковносъдебната практика от османската епоха, тъй като липсват каквито и да било домашни източници за църковните съдилища в средновековната българска държава.

В най-общи линии османските завоеватели запазили създалото се през XIII—XIV в. статукво в църковноюридическата сфера. Това решение намирало и „идеологическо" оправдание в предписанията

на шериата. Като се ръководели от идеята за своята богоизбраност, мюсюлманите не се и стремели да натрапват всички свои норми на „неверниците". Коранът предписва относителна толерантност към обичаите на т. нар. „хора на Писанието" (юдеите и християните). Той казва: „Нека хората на Евангелието се съдят по онова, което Аллах им е открил в него."[300] Господстващата в Османската империя ханифитска правна школа — най-либералната измежду четирите ислямски правни школи — допускала „неверник" да раздава правосъдие сред единоверците си. Неговите решения обаче не били задължителни за тях — стига да искат, немюсюлманите можели свободно да се обърнат към шериатския съд[301].

Освен от най-общите норми на шериата юрисдикцията на църквата била регламентирана и от османската държава чрез владишките берати и фермани. В тях сферата на църковните правомощия се очертава по следния начин: архиерейт се разпорежда напълно с подчинените си клирици и решава споровете им; той е „неограничен властник в епархията си по дела, имащи чисто религиозен характер за християните рая"[203]. Църквата единствена трябвало да решава делата, отнасящи се до годеж, брак и развод на християни. От нейна компетенция били и завещанията в полза на християнските религиозни учреждения[303]. Следователно османските власти определяли едно не чак толкова широко поле за юридическа активност на православната църква сред миряните. Аналогично на предходния период то покривало предимно областта на семейно-брачните отношения и чисто религиозните простъпки на християните.

Това е по-съществено в нормативната страна на въпроса. Но естествено живата практика била много по-пъстра и доста поразлична от буквата на закона.

Преди всичко накърнено било изключителното право на архиереите да се занимават със семейно-брачните дела на християнската рая. Прегледът на кадийските сиджили показва, че по семейни въпроси християните прибягвали и до услугите на кадийските съдилища. Причините за това били както от финансово, тъй и от канонично естество.

Кануннамето на султан Мехмед II предвиждало кадията да взема от първобрачните 32 акчета, а когато встъпва в брак вдовица — само 15 акчета. Според друг малко по-късен законник съдебната такса възлизала на 26 акчета за първи брак и на 15 акчета за повторна женитба на разведени. Таксата за новобрачни в Закона за земята от 1609 г. също се равнява на 25 акчета[304]. Доколкото всички тези правни паметници не уточняват религията на младоженци-

те, логично е да се допусне, че споменатите в тях такси се отнасяли до представителите на всички вероизповедания, включително и до християните. Макар данните ни за изискваните от църквата такси за регистрация на християнски бракове да са доста ограничени, изглежда, че те надвишавали кадийските. За първи, втори и трети брак например Охридската архиепископия събирала съответно: в 1633 г. — по 80, 160 и 240 акчета; в 1638 г. — по 40, 80 и 120 акчета; в 1669 г. — по 100, 120 и 300 акчета[305].

В желанието си да спестят от оскъдните си средства християните отвръщали лице от твърде скъпо струващите църковни „услуги" и се насочвали към мюсюлманските институции. В началото на XIX в. например един варненски митрополит се оплаква пред османските власти, че християните от някои кази, вместо да платят за църковна „вула" (разрешително за брак), отивали да се женят или да искат развод при мюсюлманските имами[306].

Нерядко християнски бракове били регистрирани в кадийските съдилища чак след като вече били сключени по християнския обичай. Поне в част от тези случаи инициативата за сключване на брак и пред кадията несъмнено принадлежала на жената, която била поблазнена от възможността да се подсигури при евентуални критични семейни ситуации чрез типично ислямската институция „мехр" (венчален дар, който съпругът предоставял на жената и който се смятал за нейна пълна собственост). Изплащането на мехра ставало по различен начин (изцяло или на части) и по различно време (веднага след сключването на брака или впоследствие). Но обикновено съпругата получавала уговорения при женитбата махр, когато овдовее или след развод[307].

Далеч по-значими от финансовите обаче били каноничните причини, поради които християните търсели съдействието на турското правосъдие. Каноничното право било твърде строго в изискванията си към желаещите да встъпят в брак. Особено нетърпимо било то по отношение на родството между съпрузите. Кръвното родство до седма степен представлявало абсолютна пречка за християнски брак. Не по-малко значение се отдавало и на духовното родство, произтичащо от института на възприемничеството при християнското кръщение или при осиновяване. Кръстникът и кръщелникът били третирани като баща и син (макар и по духовна линия) и оттук върху родствениците им тегнела забраната за сключване на брак до седма степен на родство включително. Бракове по сватовско роднинство били забранени до шеста степен включително[308]. Колко сериозно се е гледало на тези правила през интересуващата ни епоха, може да ни подскаже едно

писмо, адресирано до константинополския патриарх Йеремия от търновския митрополит Арсений (втората половина на XVI в.), с което търновският владика моли да бъде разрешено на приносителя на писмото да се венчае за сестрата на своята кума[309]. Църквата наказвала както встъпващите в брак лица, които не отговаряли на изискванията ѝ по отношение на родството, така и собствените си функционери, които позволявали неразрешени от канона бракове. Например в своето „Житие" Софроний Врачански споменава, че в качеството на котленски енорийски свещеник бил принуден „по греческое обичаи да глубявам человеците зарад сродство и зарад другии вещи"[310].

В сравнение с каноническото право шериатът бил много полиберален — той забранявал бракове само между най-близки роднини по кръв, мляко и по сватовство. Например за разлика от християнския закон шериатът допускал двама братя да вземат за жени две сестри[311].

Според вижданията на Християнската църква бракът е не само договор, но и тайнство. Затова църквата смята за напълно достоен единствено първия брак, а втори и в краен случай — трети тя разрешава само „по икономия", и то след като налага известни епитимии[312]. На четвъртия брак се гледало почти като на престъпление. Един от мотивите на Охридския събор от 1719 г. за лишаването на бившия охридски архиепископ Филотей от сан бил, че той разрешил на свои пасоми да сключат четвърти брак[313]. Усложненията за сключване на нов брак идат и оттам, че църковната традиция приравнявала годежа към брака. Онзи, който след смъртта на годеницата си се оженвал за друга, бил смятан за второбрачен[314]. Тези препятствия, така трудно преодолими пред църковните инстанции, не играели никаква роля в кадийския съд.

Каноническото право забранявало абсолютно и браковете между лица от различни конфесии[315]. Напротив, шериатът охотно допуска брак между „правоверен" и „неверница" юдейка или християнка[316]. Православните без друго отбягвали браковете с друговерци, особено с мюсюлмани. Но доколкото такива смесени бракове все пак са имали място в ежедневието на една полирелигиозна империя, те можели да получат официално признание единствено пред кадията.

Православната църква се опитвала, доколкото ѝ било възможно, да противодейства на интервенцията на шериатските съдилища в областта на официално признатите ѝ от властта правомощия в брачните дела на раята християни. Вероятно поради зачестилите случаи на регистрация на християнски бракове пред кадията през XVII в. Охридската архиепископия се решила на една безпреце-

дентна стъпка: да позволи четвърти и пети брак, които са абсолютно несъвместими с каноническите правила. За това съдим по някои архиепископски берати и фермани, в които се предвиждат съответните брачни такси[317]. Църквата апелирала и към намесата на иноверната власт. В резултат в издаваните за православните владици султански фермани изрично се посочвала необходимостта да бъде спряна намесата на кадиите в уреждането на брачните отношения на християните[318]. Понякога сключилите брак пред кадията християни били наказвани с екскомуникация (отлъчване), а след смъртта им не се давало на поповете да ги погребват по християнския обичай без изрично позволение от митрополита[319].

Османската власт гарантирала на православната църква изключителни права и в бракоразводните дела на ортодоксалните християни. По тази правна материя сравнително масов документален материал от българските епархии е запазен едва от миналото столетие (например в кодексите на Търновската и Пловдивската митрополия)[320]. Колкото и ограничени да са свидетелствата от предходната епоха, те все пак са достатъчно, за да създадат най-обща представа за политиката на църковните съдилища по отношение на християнските разводи. В кодекса на Костурската митрополия е отразено, че в 1635 г. охридският архиепископ Атанасий развел някой си Коци, като му дал същевременно и позволение да встъпи в трети брак поради „полова неспособност" на жена му. В 1691 г. пък при наличие на двама свидетели бил даден развод на християнката Касанца. Съдът процедирал твърде интересно, като допуснал развод по вина на мъжа за прелюбодеяние[321] — нещо необичайно за църковната практика, където прелюбодеянието като бракоразводно основание се взема предвид само когато е извършено от съпругата[322].

Смущаващият недостиг на извори за църковното правораздаване вероятно е следствие от протоколната практика на архиерейските съдилища от предвъзрожденските столетия, според която съдебното решение се давало на страните в един спор на ръка, без задължително да се отрази с копие в църковните книги. Тази практика добре се илюстрира от две писма образци, поместени в епистолар от края на XVIII в. (№ 1282 от ръкописната сбирка на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий"). Образците от въпросния писмовник сигурно се базират на оригинални документи, за което говорят както посочената в повечето от тях точна дата, включваща годината, деня и месеца на издаването на документа, така и упоменаването на конкретния епархийски архиерей, от чието име този документ е бил издаден. Двата образеца, които

ни интересуват, показват кои са били най-типичните мотиви за развод, възприети от църковните съдилища през османската епоха. Първото бракоразводно свидетелство („книга отпущена“) е издадено по молба на една жена, чийто мъж е отсъствал от къщи 7 години, през което време „ни харашлъкъ посла ей, ни же поне писмо“[323]. Второто „отпустително“ е предназначено за съпруг, чиято жена е била уличена като прелюбодейка[324]. И в двете „отпустителни“ вината на ответната страна се потвърждава с клетва от двама свидетели.

Но въпреки че действал, общо взето, в съгласие с предписанията на каноническото право, църковният съд невинаги проявявал нужната принципност. Пол Рико например съобщава, че църковните съдилища през XVII в. били дотолкова корумпирани, че „разводите и отлъчванията се продават“. Според същия автор църквата нерядко поставяла своите пасоми в твърде щекотливо положение: „Обикновено нещо е за един мъж да получи развод от патриарха и да се ожени за друга жена, а след това патриархът да промени решението си и да принуди съпруга да се върне отново при първата си жена, оставяйки невежата душа смутена както в любовта, така и в съвестта си.“[325] Дори и Рико да е попресилил с констатацията си, че подобни случаи били „обикновено нещо“, истина е, че ред обстоятелства отблъсквали християните от църковните съдилища и ги тласкали към конкурентния на църквата кадийски съд. А ето и един автентичен пример, който сочи как недобросъвестността на църковните служители карала християните да търсят разтрогване на брака от кадията. В 1638 г. според записаното в битолските кадийски сиджили пред кадията се явила християнката Вишна, която се оплакала, че селският поп я е венчал насила за някой си Илия. Съдът постановил да се забрани на младоженеца да „разполага“ с Вишна, докато не поднесе нужните доказателства за законно сключен брак[326].

Нека сега се спрем накратко върху предимствата на шериатския развод. За разлика от християнския църковен съд, който задължително изисква да са налице бракоразводни основания, за шериатския съд такива обикновено не били необходими. Когато инициативата излизала от страна на съпруга, развод се получавал безпрепятствено, без да се търсят доказателства за виновно поведение на съпругата. Достатъчно е било само да се регистрира желанието на ищеца. Женската бракоразводна инициатива е доста по-скромна. Затова пък кадийските съдилища дават възможност на християните и християнките да регистрират в съда развод по взаимно съгласие — без да се уточняват причините и да се дири

виновната страна, както изискват християнските съдебни инстанции. Шериатският развод носел на християнките и други дивиденти. Разведеният съпруг можел да бъде задължен да издържа не само децата си, но и своята бивша съпруга до повторното ѝ омъжване. Освен това разведената получавала своя мехр (ако, разбира се, при сключването на брака е бил уговорен такъв)[327]. За сравнение трябва да се посочи, че каноническото право не предвижда подобни обезщетения за разведената съпруга, а запазва единствено правото ѝ върху нейната зестра — нещо, което било в сила и в исляма[328].

Но въпреки очертаната конкуренция между християнския духовен съд и шериатския съд не бива да оставаме с впечатлението, че църковното правосъдие е било редовно пренебрегвано и слабо търсено от миряните. Като косвено доказателство може да ни послужи фактът, че в „българските" кадийски сиджили фигурират сравнително малък брой съдебни решения от семейно-брачно естество, отнасящи се до християни, а доколкото ги има, те засягат предимно жителите на градовете[329]. Много важно е освен това, че в записаните в османските сиджили заявления за развод между християни в повечето случаи просто се регистрира един вече постигнат развод „по църковния обред" или „според християнския обичай"[330]. Това ни кара да вярваме, че в шериатския съд развеждащите се християни просто са искали да получат по-сигурни гаранции за необратимостта на извоюваното предварително църковносъдебно решение.

В ресора на архиерейските съдилища освен семейно-брачните дела влизали също и завещанията, направени от клирици и миряни в полза на християнските религиозни институции. Подобни дарения са регистрирани както в кодекса на Костурската митрополия от XVII в., така и на Пловдивската от втората половина на XVIII в.[331] Но и в това поле църквата не била пълен господар. Християнски завещания с богоугодна цел били узаконявани и пред кадийския съд. Това не било във вреда на църквата, тъй като издаденият от кадията съответен документ предлагал сигурна защита срещу претенции от страна на наследниците на дарителя[332].

Дотук ставаше дума за официално регламентираната от османската власт сфера на църковна юрисдикция. Но фактите говорят, че църквата през османския период движела и такива дела, които формално не били от нейната компетенция.

Наред с кадийския съд и църквата осъществявала нотариална дейност. Например писмовникът № 1282 от сбирката на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" съдържа образци за завещания („тестаментъ на смьртъ", „заветъ"), от чийто текст ли-

чи, че легализацията им се извършвала именно в църковния съд: „тестаментите" са направени със знанието на митрополита („по известие нашея смирения") и със свидетелството на „честните клирици"[333]. В същия писмовник намираме и два образеца за „спогодителни": първото — за сключване на съдружество — „ортаклък", между двама търговци, в което се уговарят дяловете на двамата ортаци в бъдещото им съвместно предприятие и начинът на подялбата на печалбата; второто — за „разортачване". Споразуменията се заверявали от митрополита („пред мое смирение") и от „достоверни свидетели" и били изготвяни в два екземпляра, които се връчвали на договарящите се страни[334].

Църквата си присвоявала и правото да издава решения по спорни финансови въпроси. В 1633 г. Охридският синод заплашил с анатема онези, които не зачитат присъдите му във връзка с имуществени спорове. В 1666 г. архиепископ Зосима и костурският митрополит разрешили наследствен спор между 3 заинтересовани страни, а в 1660 г. било разгледано имуществено дело между вдовицата Мосховия и някой си поп Димитър[335].

Някои автори предполагат, че църковната власт имала отношение дори към конституирането на християнските еснафи. Например емигриралият в Австро-Унгария бивш сръбски патриарх Арсений III Черноевич настоявал пред местните власти да потвърди лично правата на занаятчиите, дошли от Османската империя. Логично е да се мисли, че тези му претенции имали връзка с дотогавашната практика в земите, подвластни на османците[336]. Известно е също, че в 1765 г. цариградският патриарх Самуил със сигилия утвърдил уставите на два столични цеха — на кожухарите и на шивачите[337].

Именно тук, където църквата излизала вън от рамките на определената ѝ по нормативен път компетентност, проличава най-добре нейният авторитет сред миряните. По ред въпроси паството не било длъжно да се обръща към църковните съдилища, но то го правело доброволно, водено от съзнанието, че по този начин отдава дан на една своя институция. Това обстоятелство не се изплъзнало от погледа на чуждестранните наблюдатели. Пол Рико например твърди, че по-религиозните и по-набожните християни смятали за престъпно и злонамерено „да призовават до мохамеданския диван, вместо до християнската присъда"[338]. А французинът Еспри-Мари Кузинери (края на XVIII в.) обяснява на читателите си, че съдебните прерогативи на православните епископи в Османската империя, „... които доставят утешение на нещастните гърци, не са поддържани от санкцията на закона. Религиозният дълг и

чувството за приличие принуждават те да бъдат зачитани от християните. Но те често се оспорват от кадията, в чийто ущърб са."[339]

* * *

В своята правораздавателна дейност църквата била в опозиция не само на шериатския съд (респективно — на ислямското право), но и на мощното въздействие на народния обичай. В тази втора вътрешна опозиция е много трудно да се разграничат параметрите на действие на каноничното и на т. нар. „обичайно" право, тъй като поради ранната християнизация на България последното попило в себе си редица християнски норми.

Съвсем умишлено в словосъчетанието „обичайно право" си позволяваме да използваме кавички. Липсата на унифицирани за всички региони от българската етническа територия обичайноправни норми, на каквато и да било писмена кодификация на тези норми и на формализирана процедура по прилагането им — всичко това стои твърде далеч от общоутвърденото понятие за право. Ето защо по-добре е да говорим за обичаен ред или норми, но не и за право в собствения смисъл на думата.

Все пак не може да се отрече, че въпреки своята аморфност „обичайното право" през османския период се запазило като една повече или по-малко самостойна регулативна система с широк периметър на приложение, която в никакъв случай не била идентична с възприетите и налагани от църквата правила. Не без основание се смята, че чак до XIX в. българите и особено селското население са предпочитали да решават своите вътрешни спорове не в църковния, нито в кадийския съд, а на общинско ниво, съобразно неписаните закони на обичая[340].

Опитаме ли се обаче да си изясним характера на противоречието между църква и народен обичай през ранните векове на османското владичество, се сблъскваме с една непреодолима пречка — най-ранните записи на български народноправни норми датират едва от миналото столетие. Колкото и консервативен да е по дух народният обичай, едва ли можем да му откажем известна, макар и бавна, еволюция през вековете. Следователно не би било правомерно автоматичното пренасяне на регистрираните през XIX в. норми към предходната епоха. Защото кой ще се наеме със сигурност да твърди, че между XV и XIX в. „народното право" не е претърпяло една частична реархаизация, а в някои отношения може би и „ислямизация"?

Тъй или иначе ние не можем да подминем необходимостта от един, макар и много предпазлив, опит за съпоставка между двете правни системи — каноничната и обичайната — поне в някои пунктове, в които полетата им на приложение се пресичали.

Веднага трябва да се изтъкне, че в сравнение с църковното „обичайното право" застъпвало много по-примитивни позиции. В този смисъл, макар до голяма степен да способствало за запазването на народностната самобитност на българина, то го държало в клещите на един архаичен стереотип. Обратно, в редица свои постановки, засягащи светска материя, каноническото право се опирало на постулатите на римското, което именно е залегнало в основата на всички модерни европейски правни системи[341].

Типичен пример в това отношение е наследяването. Каноническото право осигурявало равенство на половете при наследяване. Още според 118 Юстинианова новела в първия клас наследници влизали всички низходящи на наследодателя. Когато те били от една и съща степен (например братя и сестри), наследяването ставало по глава[342]. В завещанията-образци от XVIII в. също изрично се подчертава, че децата на наследодателя трябва да получат еднакви дялове от наследството — „прочея да делаютъ детыа его равно"[343]. В противовес на това записите на българското обичайно наследствено „право" показват, че низходящите от женски пол били ощетени в сравнение с едностепенните наследници от мъжки пол. На места те наследявали само чеиза и личното имущество на майка си. Другаде на дъщерите все пак се признавало правото на наследство, но само ако наследодателят нямал синове. А според трети локален вариант дъщерите не наследявали дори и в такива случаи — имуществото на наследодател, който бил починал, без да остави мъжки наследници, се давало на църквата или на училището[344]. Не се знае дали и в самото начало на османското владичество българският обичай е третирал толкова дискриминационно жените наследнички. Можем обаче да подозираме, че за задълбочаването или най-малкото за утвърждаването на този дискриминационен дух поне с нещичко е допринесло ислямското право, при което имуществените отношения между половете се диктуват от следната формула от Корана: „На мъжкия пол толкова, колкото два женски дяла."[345]

Примитивността на българския обичай в сравнение с нормите на Християнската църква прозира и в някои други области на семейното право. Българският обичай например не допускал т. нар. „преженване" (т. е. по-малкият брат да се ожени преди по-големия и по-малката сестра — преди по-голямата[346] — ограничение, непознато за каноническото право.

Но макар неведнъж да излизала с решения, в които определяла отрицателната си позиция относно някои обичаи, които били в рязка дисхармония с християнския канон, църквата не воювала безогледно с всички народноправни норми. Илюстрация за опитите на православната църква да се нагоди, доколкото било възможно, към реалностите на епохата и да не се конфронтира с етнически чуждото ѝ българско паство, е отношението, демонстрирано от Царигадската патриаршия през 1767 г. към типично българския предсватбен обичай да се дава от страна на младоженеца някакъв дар на родителите на невестата („агарлък", „баба-хакъ") като своеобразен откуп за отнетата от семейството работна сила. Патриаршията не само че не заклеймила този обичай, но, напротив, наредила „да бъде пазен, защитаван и ненакърняван, тъй като той е един от добрите обичаи на старото време"[347]. Църквата въпреки принципното си неодобрение била принудена да прави компромиси и с други народни обичаи. Двойствена била например позицията ѝ към популярното както сред българите, така и сред другите балкански народи „побратимяване". Макар да изглежда като чисто духовен акт, според обичайните виждания побратимяването водело до значими правни последици — то пораждало родство с произтичащите от него забрани за брак между родините на побратимените. Въпреки че бил формално отхвърлен от църквата, на практика „аделфатът" се прилагал безпрепятствено[348]. Нещо повече, чинът за побратимяване е неотменна съставна част на повечето требници от довъзрожденския период, които се пазят в нашите архивохранилища[349].

* * *

Уместно ще бъде да се спрем на въпроса с какви средства е разполагала църквата, за да налага своите решения и да провежда своите правни норми.

Преди всичко това били духовните наказания: епитимии и екскомуникации (отлъчвания). Епитимиите (пост, молитва, поклонничество) били предписвани не само на уличените в религиозни престъпления лица, но и на извършителите на различни светски криминални деяния. В нашите номоканони от предвъзрожденската епоха например се предвиждат епитимийни наказания за убийци, крадци, насилници и др.[350] Към разреда на екскомуникациите спадат афоресването и анатемосването. Афоресването било временно отлъчване, което можело да се прекрати след изтичането на повече или по-малко продължително епитимийно наказание. Афо-

ресаният се лишавал от причастие, като му се разрешавало да присъства само на първата част на литургията — т. нар. „литургия на оглашените". Продължителността на това наказание била обикновено до 3 години. Анатемата пък означавала пълно отлъчване от църквата. Наказаният губел не само правото да присъства на литургията и да се ползва от светото причастие, но и правото над него да се извършват каквито и да било други тайнства или църковни обреди, в това число и правото да бъде опят след смъртта си по християнски и да бъде погребан в християнско гробище[351]. Тези две наказания трябва да са действали с огромна превантивна сила, тъй като прилагането им било равнозначно на пълно изключване на индивида от общността на християните, прекъсване на всички нишки, свързващи го с родната среда, и което е най-важно — загубване на възможността за постигане на отвъдно спасение. Последствията от отлъчването били такива, че според Пол Рико „и най-безпътната и закоравяла в друго отношение съвест се стряска от тази присъда"[352]. В Охридската архиепископия отлъчване било налагано за неподчинение на църковната власт, за влизане в общение с низвергнати духовни лица, за неспазване на четирите годишни поста, за брак в тези дни, за светотатство, клеветничество и пр.[353]

Що се отнася до свещенослужителите, според степента и рода на провинението си те били наказвани с мъмрене, с отрешение от местослужението (за известно време или завинаги), както и с лишаване от правото да свещенодействат (последното наказание също можело да се налага само за известен срок или за цял живот). Най-висшето наказание, предвидено от каноническото право за членовете на клира, е низвержението от духовен сан. То е вечно. Макар и разкаял се, низвергнатият не бил допускан дори и до най-низшата йерархическа степен. Членовете на клира можели да бъдат отлъчени от църквата едва след като вече били лишени от духовен сан — т. е. в качеството им на обикновени миряни[354].

С подкрепата на турските власти църквата имала възможност да включи в арсенала си и светски наказания: затвори и каторга. Обикновено молбите на патриарсите до султана по този повод са мотивирани еднотипно, с формулировката, която най-силно импонирала на турските власти, а именно, че даденото лице пречи на събирането на църковните данъци или пък че буни раята[355]. Църквата обаче не можела да прилага широко светски санкции като противомярка срещу неизпълнението на своите решения, тъй като според самия ислямски закон християните не били задължени категорично да прибягват до църковния съд по всички частноправни въпроси.

* * *

Редно е да отделим известно внимание и на кодексите, от които се ръководела църквата в правораздавателната си дейност. На първо място ще отбележим т. нар. „Азбучна синтагма"* на Матей Властар. Тя е създадена в 1335 г. във връзка със съдебните реформи на император Андроник III, който основал смесени църковно-граждански съдилища. Наред с църковните правила Синтагмата включвала гражданскоправна и наказателноправна материя. Първият славянски превод на този правен кодекс бил направен още през XIV в. по заповед на Стефан Душан[356]. До нас са достигнали някои преписи на Синтагмата от турско време[357].

В противовес на Синтагмата „Хексабиблосът" (Шестокнижие) — друг законник, съставен в 1345 г. в Солун от магистрата Константин Харменопулос, застъпвал изключително гражданскоправна материя. Ето защо едва към края на XVIII — началото на XIX в., когато в Османската империя започнали все по-уверено да си пробиват път новите буржоазни отношения, Шестокнижието се наложило като водещ правен сборник. В 1774 г. то било отпечатано във Венеция на новогръцки език[358]. Сбирката на Харменопулос била дотолкова популярна през миналото столетие, че за гърците думата „арменопуло" станала нарицателно за закон[359].

В гръцката традиция през XVI—XVII в. най-широко разпространение получил каноническият сборник „ Πάνυ ὠφέλιμον καὶ πλουσιώτατον" — „много полезен и богат по съдържание" в 2 части: първата — каноническо-литургична, съдържаща най-вече указания към духовника как да извършва изповедта и какви въпроси да задава на изповядващите се, а втората — чисто канонична, в която са дадени подробно епитимиите, предвидени от каноническото право за различни простъпки. „Πάνυ ὠφέλυμον καὶ πλουσιώτατον" бил настолната книга на енорийския свещеник и му помагал в ежедневната му дейност.

Материята, застъпена в „ Πάνυ πλουσιώτατον", се съдържала и в номоканона, съставен от Манул Малаксос през 1562 г. и наскоро след това преведен от самия му съставител на говорим гръцки език. Стотиците запазени до днес преписи от този номоканон, датиращи от периода XVI—XVIII в., говорят достатъчно красноречиво за широкото му приложение като помагало за духовенството. „Πάνυ πλονσιώτατον" и Малаксовият номоканон изгубили първо-

* Синтагмата се състои от 24 части, колкото са буквите на гръцката азбука — оттам иде и името ѝ „азбучна".

степенното си практическо значение едва в края на XVIII в., когато атонският йеромонах Никодим издал ново практическо ръководство за свещениците — т. нар. „Екзомологитарион" (Изповедна книга)[360].

Преведен на славянски не по-късно от началото на XVI в., номоканонът „Πάνυ πλουσιώτατον"обаче не е получил сред южните славяни такава голяма популярност, както сред гърците[361].

У нас през интересуващата ни епоха били широко разпространени т. нар. „кратки номоканони". Обикновено те били включвани в требниците и молитвениците — типично свещенически книги[362]. Кратките номоканони съдържат най-вече епитимийни правила и указания за позволените и забранените от църквата степени на сродство при сключване на брак.

Предполага се също, че от XVII в. насетне в България започнали да проникват и първите печатни руски „Кормчаи"[363].

В правораздавателната и нормативната си дейност църквата се опирала не само върху наследените от Средновековието канонични правила. Тъй както османците, ръководейки се главно от предписанията на своето свещено право, го допълвали и със светски закони, отговарящи на конкретните нужди на времето, и християнската църква (респективно висшата съборна и архиерейска власт) излизала по един или друг повод с разпоредби, които имали за паството ѝ силата на закон. Например в 1759 г. Охридската църква взела решение, с което се определял максималният допустим размер на булчинската прикя, а на нарушителите се налагала глоба от 20 гроша[364].

* * *

Църковното правораздаване се осъществявало от трите църковносъдебни инстанции: патриаршеските, митрополитските и епископските съдилища, като патриаршеският съд имал значението на висша апелативна инстанция. През XVI в. по сведения на Стефан Герлах цариградският патриарх имал 3 дни седмично за съдене: понеделник, сряда и петък. Обикновено архиереят заседавал в своя катедрален град. Вероятно обаче твърде често владиците са раздавали правосъдие и по време на обиколките си из своите епархии. Герлах например твърди, че „патриархът (цариградският — б. а.) трябва всеки 5 години да пътува и посещава черквите, но поради липса на пари или от алчност го прави всеки 4 години. Тогава изслушва и оправя всички спорове..."[365] Очевидно, че в подобни случаи съдебните решения са били връчвани на ръка

на заинтересованите страни. Във всеки случай за православните епархии записването на църковносъдебните решения в специални кондики се утвърдило като масова практика не по-рано от XVII—XVIII в.

Като съдия архиереят можел да действа както еднолично, така и съвместно със своя съвет от чиновници клирици и градски първенци, макар тяхното мнение да не било определящо[366]. Понякога па-висшата и по-низшата църковносъдебни инстанции работели обединено. Такива примери предоставя кодексът на Костурската митрополия, в който са записани дела, разгледани от епархийския архиерей заедно с охридския архиепископ[367].

* * *

Излагайки горните данни за юридическата дейност на православната църква от периода преди Възраждането, ние ни най-малко не се стремим да докажем, че църквата през занимаващата ни епоха е била първостепенен фактор в правораздаването. Дейността в тази сфера обаче не следва нито да се надценява, нито да се подценява.

Конкуренцията между църквата и другите два правни фактора — турския и неформализирания обичаен съд — се базирала на 2 главни групи причини: икомически и канонични. И ако по отношение на таксите църквата, която и сама била обременена с многобройни данъци, не можела да си позволи кой знае какви отстъпки, то в каноническото поле тя неведнъж демонстрирала склонност да излезе от тесногръдото разбиране за догматична чистота. Правейки непрекъснато „икономии“ и туширайки до допустимия максимум конфликта си с обичайните норми, тя търсела начин да не антагонизира паството си, да не го отблъсне не само от себе си, но и от вярата. Тази гъвкава линия позволила въпреки силния двустранен натиск, църковният съд да запази своето значение, без да се превръща в прост придатък към турската съдебна машина или само във формален регистратор на уредените по обичаен път взаимоотношения.

Въпреки че мащабите на правораздавателната църковна дейност били несравнимо по-ограничени от тези на обичая и на турския съд, съдебните компетенции на църквата имали огромна стойност за българския народ, тъй като му давали възможност да предоставя проблемите си на една собствена, християнска институция.

Демократични тенденции в църковния живот. Механизми за поддържане на контактите между православните институции и населението

Демократизацията на църквата може да се разглежда като една логична последица от промените, настъпили в социалната структура на покорените народи след османското завоевание. В Османската империя, където религията изпълнява ролята на първостепенен социален разграничител, християнските народи заемали най-ниското стъпало на обществената стълбица — били рая. Наистина в положението на рая — т.е. на експлоатирано население — се намирали и повечето мюсюлмани. Но докато за последните и теоретически, и практически била открита възможността да се издигнат до редовете на господстващата класа, за християните това било по принцип немислимо.

Дали защото първа от балканските страни била прегазена от завоевателя, дали защото се намирала в центъра на европейските владения на Османската империя, но в България социалната нивелация на християнското население била най-очебийна. В българското общество липсвали онези междинни прослойки между османската господстваща класа и раята, каквито били например гръцките фанариоти или болярите в относително самостоятелните Дунавски княжества.

Сведените до минимум възможности на малобройния християнски елит пораждали необходимостта от изработване на подействени и равностойни връзки между църковните институции и зависимото население. Иначе казано, процесът на демократизация на църквата се диктувал от новите обстоятелства; той бил неминуем в условията на иноверното владичество и се осъществявал до известна степен независимо от волята на църковните власти.

Пръв обърна внимание на здравата спойка между народ и църква и даде сполучлива формулировка на това явление — „демократизация на църквата“ — проф. Христо Гандев[368]. Въз основа на неговите ерудирани, но често поднесени в тезисна форма наблюдения в следващите страници ще се опитаме да представим една подетайлна картина на демократизирания църковен живот през изследвания период.

* * *

След завоеванието организацията на църквата въпреки, общо взето, консервативния си характер претърпяла съществени промени.

Видими модификации настъпили в църковната върхушка на Цариградската патриаршия. Изменил се съставът на Синода — висшия колективноуправителен орган на Патриаршията. Синодът (Σύνοδος ἐνδημοῦσα) по принцип се състоял от присъстващите (ἐνδημοῦντες) в Цариград митрополити и от патриаршеските чиновници от първата „петица"* — т. нар. „'εξοκατάκοιλοι". Всъщност последните били и най-постоянните членове на Синода, тъй като се намирали перманентно в столицата — нещо, което не би могло да се каже за повечето архиереи. До падането на Византийската империя под турска власт чиновниците били предимно духовни лица. Но с течение на времето откъм средата на XVI — началото на XVII в. чиновническите длъжности (т. нар. „офикии") започнали да се попълват все по-често от светски хора, които били свързани или пряко произлизали от редовете на издигащото се фанариотство. Така успоредно с натежаването на фанариотското влияние и съсредоточаването на голяма светска власт в ръцете на фанариотите управлението на църквата все повече се използвало от изключителното върховенство на висшия клир. Стремежът това положение да бъде преодоляно обусловил опитите за синодални реформи, продължили от 40-те до 70-те години на XVIII в. По времето на патриарх Герасим, през 1741 г., патриаршията успяла да издейства суюлтански ферман, който поставял избора на архиереи и патриарх в зависимост от волята на петимата най-близки до Цариград митрополити (хераклийски, кизички, никомидийски, никейски и халкедонски). В противовес на фанариотите патриарх Кирил (1748—1757) привлякъл към управлението на църквата представители на константинополските еснафи. Излъчен от техните среди комитет трябвало да бди над административните и финансовите дела на патриаршията, а митрополитите да резидират неотклонно в своите диоцези. Тези ограничителни мерки спрямо висшето духовенство се обясняват с обстоятелството, че често самите митрополити се явявали като обикновени креатури и проводници на интересите на противостоящите си фанариотски кланове. С новата синодална реформа, извършена от енергичния цариградски патри-

* Длъжностните лица в църковната администрация били групирани в „петици". За разлика от всички останали „петици", които наистина се състояли от по 5 души, първата и най-важна „петица" в системата на цариградската патриаршеска администрация включвала шестима чиновници. Това били великият иконом (контролиращ имотите на църквата и доходите от тях), великият сакеларий (суперинтендант на манастирите), великият скевофилакс (пазител на църковните регистри и основна фигура в църковното правораздаване), сакелион (отговарящ за църквите) и протекдик (завеждащ филантропичната дейност на църквата).

арх Самуел Ханджери, решаващ глас в обсъждането на всички важни въпроси придобили 8 митрополити — неотменни членове на Синода. Изключена била възможността за произволна активност на патриарсите, а и за безпрепятственото възбуждане на интриги срещу тях от страна на Синода и митрополитите. Това се постигнало чрез разделянето на патриаршеския печат на 4 части. Една от тях се намирала при патриарха, а останалите — при старшите архиереи — „геронтите". За да бъде валидно, всяко решение трябвало да бъде подпечатано с патриаршеския печат, т.е. необходимо било единодушното съгласие на главните синодни членове. Върховният надзор върху църковното имущество бил поверен на четирима епитропи: двама представители на знатните гръцки фамилии и двама търговци. Разбира се, реформите не могли отведнъж да ликвидират фанариотското влияние, но те в значителна степен го ограничили. Те довели до известна централизация на църковното управление и донякъде стабилизирали доста прогнилия административен механизъм на патриаршията. От третата четвърт на XVIII в. офикиите се превърнали в почетни титли без особено практическо значение. Наложеният по времето на Ханджери реформиран църковен ред се запазил в основни линии непроменен до 60-те години на XIX в.[369]

Както се вижда от примера на Цариградската патриаршия, лаицизирането на църквата криело определена опасност от превръщането ѝ в арена за борба между отделни котерийни групировки. И все пак откриването на достъп до върховете на църковната пирамида за светски лица имало положително значение в една епоха, по време на която полето за обществена изява на християнското население било максимално стеснено.

Трудно е да се даде еднозначна преценка за смисъла на участието на миряните в следващото ниво на църковно управление, т.е. в управлението на митрополитските и епископските катедри за периода до началото на XVIII в. Твърде скъпернически са данните от достъпната ни документация — те не ни казват нищо друго, освен имената на някои миряни, изпълняващи длъжността на чиновни клирици към българските митрополии[370]. Няколко документа на Търновската митрополия от XVII в. подсказват зависимостта на епархийските катедри от средствата на богати местни първенци[371]. Можем обаче само да гадаем в каква степен по-имотните миряни, които подпомагали със заеми или дарения било епархийските ведомства, било самия архиерей, са влияели върху църковната политика в локален мащаб и доколко те са имали думата при вземането на някакви управленски решения.

През XVIII в. църковната лаицизация навлязла в нова фаза.

Успоредно с изживяването на класическите форми на османския модел в по-големите български градове все по-реални очертания придобивали общините като официални представителства на възлигащото се гражданство. Градските общини, които през този период все още не се били извисили до равнището на истински самоуправителни органи, а изпълнявали предимно административни и фискални задачи, наложени им от държавата, съвсем естествено търсели взаимодействие с местните епископски или митрополитски катедри (ако градът бил седалище на такива), чийто отдавна регулиран статут и многопосочно влияние сред християните гарантирали една надеждна опора. На свой ред църковните ведомства, които изпитвали нескончаеми материални затруднения, нямали никакъв интерес да отхвърлят сътрудничеството със светския елемент. Такъв трябва да е бил в общи линии механизмът, по който се стигнало до формиране в митрополитските центрове на епитропски комисии (настоятелства) с участието на по-първите миряни. Настоятелствата контролирали имуществата на митрополитските църкви, купували, продавали или давали под наем църковни имоти, отпускали църковни пари с лихва и пр. В някои случаи светската и религиозната община в митрополитските градове действали в такава тясна симбиоза, че се създава впечатлението за почти пълното им припокриване. Показателен е примерът с Велико Търново. Съпоставката между дефтера на Търновската община и митрополитската кондика от края на XVIII — началото на XIX в. сочи, че е налице едно почти стопроцентово съвпадение между участниците в общинското ръководство и тези в църковното настоятелство. В още по-голям синхрон работели градската и църковната община в Самоков, който спадал към Ипекския диоцез. От 1757 г. в една и съща кондика са записвани приходите и разходите както на Самоковската митрополия, така и на градската управа[372].

Както подсказва последният пример, в диоцезите на другите балкански автокефални църкви се развивали процеси, аналогични с тези в цариградските епархии. Още в ранните векове на османското владичество светското начало било солидно застъпено в управлението на Охридската архиепископия. В средата на XVI в. едно светско лице — кратовският княз Димитър — носело титлата „велик иконом“ на Охридската църква[373], а в 1690 г. 2 от трите чиновнически „петици“ на Охридската архиепископия били почти изцяло попълнени от миряни[374].

В дейността на Охридската и Ипекската църква обаче се набелязват някои специфики, неприсъщи за Цариградската патриаршия.

В Охридската архиепископия често се свиквали т. нар. „църковно-народни събори". Първият известен нам събор от този род бил свикан през 1529 г. В него участвали „честните клирици на Великата църква на Първа Юстиниана", „властелите на богохрамния град Охрид", както и дошлите от охридските епархии свещеници, „властели" и други именити хора. „Архиереи, йереи и архонти" имали думата в събора от 1695 г.[375] Аналогично било представителството и в другите събори, за които разполагаме с информация[376]. То се свеждало най-вече до присъствието на най-влиятелните и богати лица, които невинаги използвали безкористно възможностите си. С особена сила това важи за тясно свързаните с Цариград първенци от Охридския диоцез, които изиграли немалка роля за закриването на Охридската автокефална църква[377]. Въпреки това участието на миряни в църковното управление носело като цяло положителен заряд. В църковно-народните събори те трябва да са трупали, макар и малък, но изключително ценен за условията на робството управленски опит. Тук те придобивали самочувствието, че могат сами да се произнасят по свои, вътрешнохристиянски проблеми, и то не само от тесноцърковен, но и от светски характер.

Независимо от често свикваните църковно-народни събори в Охридската архиепископия все пак най-важен орган си оставал Синодът. От негова компетенция било например избирането на архиепископ, макар да се правел предварителен сондаж на мнението на клира и „народа"[378]. За разлика от Охридската в Ипекската църква се формирало по-друго съотношение между двете най-важни институции — архиерейския събор (Синода) и църковно-народния събор. Последният получил значителен превес. Най-ранният известен засега събор от този тип заседавал в състав: патриархът, заварените митрополити, както и „не мало чернец и властел и при нас бившу клиросу великие цркви". Църковно-лаическият избор иззел доста от функциите на Ипекския синод — той избирал архиереите (патриарх, митрополити и епископи), решавал преместването им в други епархии и пр.[379]

Освен набелязаната дотук относителна лаицизация на църковното управление наличните документи очертават границите и на едно явление с реципрочна стойност. Става дума за участието на църковни представители в ръководството на организации със съвсем светски характер. Например в 1739 г. в надзирателството на пловдивския абаджийски еснаф наред със светските лица били избрани и двама чиновници на Пловдивската митрополия — „пръв преосвещения иконом кир поп Маргарит, втори преосвещения

свети сакелий поп Константин"[380]. А според записаното в еснафската кондика за 1716 г. „нещата на руфета" били предадени в ръцете на сакелиона поп Йоан[381].

* * *

Издръжката на енорийските храмове и манастирите от широките слоеве на населението — това твърде характерно за епохата и симптоматично с оглед процесите на църковна демократизация явление — отдавна стои в центъра на изследователския интерес.

С идването на турците настъпили значителни модификации в състава на ктиторите. Изгубила авангардните си социални позиции и до голяма степен лишена от предишните си материални възможности, бившата аристокрация — светска и духовна, отстъпила палмата на първенството и като църковен меценат. Заместват я представителите на по-„плебейските" среди. Нагледен пример за скоростта, с която се извършил този прелом, представлява интересният надпис от манастирската църква „Преображение"(„Зрзе"), близо до Прилеп, датиращ от началото на XV в. В надписа се казва, че в предходните десетилетия, когато областта се управлявала от небезизвестните „крал" Вълкашин и сина му Марко, за манастира се грижели митрополитът Йоан Зограф и брат му йеромонах Макарий. Но след като земите на Вълкашин и Марко били завладени от „велики амира Паизить", манастирът запустял. И тъй като старите ктитори вече нямали възможност да го поддържат („не бише иаци тизи ктитори окрмлиати место сие"), те прехвърлили правата си на манастирски попечители върху „кмета" Константин и тримата му синове, от които се очаквало да укрепят обителта[382].

Старата традиция на фамилно ктиторство, която добре личи в този надпис, се съхранила и през столетията на робството. Църкви и манастири често се обновявали с усилията на едно-две по-заможни семейства. В 1476 г. с ктиторски портрети били увековечени дарителите на драгалевската църква „Св. Богородица" Радослав Мавър и семейството му, а в 1493 г. като ктитори на кремиковския манастир „Св. Георги" се проявило семейството на някой си Радивой[383]. Няколко години по-късно Милица, Тошник и синът им Никола станали ктитори на манастира Матка[384]. Баща и син — светски лица — спомогнали за обновата на църквата „Рождество Христово" в Арбанаси през първата половина на XVII в.[385] Петко и съпругата му са отбелязани в ктиторски надпис от 1652 г. от църквата „Св. Йоан Кръстител" в с. Върбово, Белоградчишко[386], и т.н.

Бързо отърсило се от първоначалния шок, който понесло след

завоеванието, духовенството също масово се включило в редиците на ктиторите. Минимален е броят на онези ктиторски надписи от османската епоха, в които не фигурират имена на представители на българското „бяло“ или „черно“ духовенство[387].

Но не „семействеността“ и не традиционната причастност на духовенството към материалния просперитет на църковните средища били най-определящата черта на църковната благотворителност през Късното българско средновековие. Наред с тях още от втората половина на XV в. започнали да си пробиват път и постепенно се утвърдили далеч по-уедрени форми на църковно дарителство.

Средствата за реконструкция или зографисване на селските енорийски храмове се набирали от целокупния колектив на селските общини. „Мали и велики“ спомогнали за подновяването на храма „Пророк Илия“ в Долгаец (Битолско)[388]. Църквата „Възнесение“ в Леско[в]ец (Охридско) била възстановена също с усилията на „мали и големи“ — в ктиторски надпис са изредени над 20 имена на селяни (1461—1462)[389]. През XVI в. църквата „Св. Петка“ в с. Вуково (Кюстендилско) била зографисана със средствата на местните селяни[390]. За изписването на църквата „Св. Петка“ в с. Побуже (Скопско) в 1500 г. се погрижило отново цялото село[391]. Така селската община поела и функциите на истинска църковна община, споена не единствено от религиозните чувства, но и от общата отговорност за осигуряване на нормалното функциониране на енорийския храм.

Аналогична дарителска активност се развивала и в градовете, макар ктиторските надписи в тях от ранните османски векове да са по-малобройни поради строгите ограничения за християнско култово строителство в големите агломерации. Като специфична за градовете форма на колективно дарителство се очертава благотворителността на еснафите. За самарджийския еснаф в София се знае например, че покровителствал църквата „Св. Петка“ (известна още като „Самарджийска“)[392]. През XVIII в. пловдивският абаджийски еснаф дейно подпомагал манастирите от околността — Кукленския и Бачковския[393]. В Трескавецкия поменик са отразени колективните посещения на еснафлии от близките населени места, които идели, за да внесат своята лепта в манастирската каса[394].

Общината като цяло се грижела за снабдяването на църквата си с необходимата богослужебна книжнина: „Да се знае, какво че купи село Протопопинци тази книга от поп Георги за 40 гроша в лето 1698, по времето на владиката епископ Йоаким и поп Димитрия, и попа Стояна, и ктитора Груйо, и при ктитора Филип. Ами да знае поп Димитър да я пази книгата... Нека тази книга се приложи в

храма „Успение Богородично" в село Протопопинци."[395] Набавянето на богослужебни книги ставало често „съборно" — т.е. след църковната служба всеки енориаш според възможностите си давал своя по-щедър или по-скромен принос за набирането на нужната сума. Така в 1567 г. с. Богданов дол купило миней на стойност 450 аспри: „село купи съборно, вьси придадоше кой е що имакъ, и купи се да работи оу црква..."[396] Общинарите действали съвместно и когато трябвало да се измоли позволение от турските власти за подновяване на порутения християнски храм[397]. Ето как грижата за поддържането на енорийската църква придобивала значението на социалноорганизиращ елемент.

Зависимостта на храмовете от материалната подкрепа на паството намерила израз във формирането на настоятелства (епитропства), които контролирали финансите на храма. Настоятелствата на енорийските храмове такива, каквито ги познаваме от XIX в., се избирали от общината измежду най-влиятелните ѝ и заможни членове[398]. С течение на времето терминът „настоятел" очевидно претърпял известна метаморфоза. В първите векове на робството като настоятели обикновено били обозначавани или самите ктитори, или онези от тях, които били инициаторите за извършване на някои подобрения в храма. Например в цитираната приписка от миней от 1567 г. се казва: „и настояше кметове Нешо, поп Дмитрь, Стоянь Бонкин, Йове пеизь..., они настояше, а село купи съборно"[399]. Малко по-особено стояли нещата по отношение на манастирските храмове. Там като настоятел редовно се посочва игуменът[400], но заедно с него като „настоятели" понякога се изтъкват и някои от ктиторите. От XVIII в. насетне зад термина „настоятел" все по-често започва да прозира новото му съдържание — онова, с което той е известен през Възраждането. Под „настоятел" се разбира вече не само и не толкова моментният благодетел на храма, а мирско лице, което упражнява някакъв постоянен контрол върху църковните имоти. Във всеки случай настоятелят (епитропът) се споменава в дарителни надписи, без да се подчертава прякото му съпричастие към акта на даренето: „Тази книга приложи поп Илия у „Свети Никола Мали" в град София в кожухарската чаршия при епитропа Славко куюмджи и при кир Петра, и при кир Илчо Мустафа, 1765, април 2..."[401]

Спойката между църковните средища и народната среда била особено релефно изразена в начина, по който се поддържали манастирите по време на робството. Ако енорийският храм, изискващ грижите на всички общинари, играел ролята на общественоинтегриращ фактор в рамките на едно селище, то манастирите, които по принцип имали по-широк поклоннически ареал, в периода на

османското иго разширили повече от всякога интегративните си функции. Поддържането им се осъществявало с обединените усилия на различни селища. Например надпис от 1450—1460 г. от скалната църква „Св. Стефан" в околностите на Охридското езеро информира, че ктитори на храма станали „великият варош" (Охрид) и 3 околни села: Щипогно, Горица и Конско[402].

Данните от манастирските поменици позволяват със сравнително голяма точност да бъдат описани поклонническите хинтерланди на някои манастири. Установяват се някои интересни закономерности: например, че в качеството на най-активни помощници и най-щедри дарители на по-старите манастири се проявявали жителите на онези селища, които в периода преди османското завоевание формирали феодалното имение на обителта. Така според данните от поменика на манастира Трескавец с най-обилни дарове го обсипвали жителите тъкмо на тези села, които били вписани на времето в една грамота на цар Душан като зависими от същия манастир[403]. Разбира се, колкото по-голям бил един манастир, толкова по-широки били неговите връзки. Първенство в това отношение държали атонските обители. Те били свързани буквално с всички краища на българската земя. Помениците на Зограф, Хилендар и манастира „Св. Павел" съдържат имената на десетки и стотици селища, които изпращали поклонници в Света гора. Големият брой поклонници от различни географски области не буди учудване, когато става въпрос за обители със стара слава от типа на атонските или на Рилския манастир. Изненадващо е обаче, че и по-малките манастири, на пръв поглед с местно значение, съумявали да предизвикат християнска ревност и готовност за материално съдействие не само сред жителите на прилежащия район, но и сред българите, обитаващи твърде далеч отстоящи селища. Например Слепченският манастир през XVI—XVII в. имал контакти с 330 селища, а през XVII—XIX в. — с около 160, някои от които доста отдалечени: Пловдив, Мелник и др.[404]

Манастирските поменици, приписките по старите ръкописи, както и дарителните надписи по стените на храмовете и църковната утвар разкриват кипежа на една нестихваща народна благотворителност, която приемала най-разнообразни форми: индивидуални, фамилни и колективни дарения; даруване на пари, предмети и дори на недвижими имоти; инцидентни приношения и редовни вноски и пр. В своята жертвоготовност някои християнолюбиви миряни стигали дотам, че се наемали да изплащат данъците на съседния на селището им манастир. В един любопитен документ от 1755 г. например „мали и велики" от селата Гложене, Извор и Торос

(Тетевенско) дават израз на волята си да помогнат на Гложенския манастир, като декларират „Каквото е земал агата клисе тефтиши... от нас да земе, от манастир нема да зема."[405]

* * *

През османския период църковните средища не били само пасивен обект на религиозна благотворителност.Те и сами я стимулирали чрез добре изпитана система от средства.

Най-активни и най-изобретателни в разработването на пропагандни средства за насърчаване на благотворителността били манастирите. Причините са няколко. Преди всичко манастирите се намирали по правило в отдалечени от населените места пунктове и били лишени от пряк ежедневен досег с миряните — за разлика от енорийските храмове. Второ, монасите, непосветени в презвитерска степен (а немалко иноци били именно такива), нямали право да извършват требите и тайнствата и съответно не разчитали на парични постъпления от този род. Ето защо доходите от милостиня били условие sine qua non за съществуването на манастира.

Може би най-характерните за епохата агитационни средства за стимулиране на християнската жертвоготовност били различните просителни послания. На първо място сред тях трябва да изтъкнем т. нар. „пандахуси", с които били снабдявани пътуващите монаси таксидиоти и с които се призовавали към благотворителност практически всички слоеве на населението. Така в един „Пандахус Велик" от края на XVIII в. в пълнота е отразена социалната скàла на българското предвъзрожденско общество — обръщението е адресирано към „архиепископи, митрополити, епископи, архимандрити, игумени, протосингели, екзарси, икономи, протопопове, сакеларии, свещеници, йеромонаси, дякони и монаси, господари-боляри, хаджии, чорбаджии, кметове, търговци, протомайстори, терзии, абаджии, кафтанджии, кюркчии, калпакчии, астарджии, казанджии, папукчии, хлебари, бакали, орачи и копачи[406]. Но с пандахусите не се изчерпвала номенклатурата на просителните послания. В писмовниците от разглеждания период откриваме и индивидуални послания до свещени и мирски лица, които вече се били изявили като ктитори на съответната обител. Като канела ктиторите отново да посетят манастира на патронния му празник, управата на обителта им напомняла, че трябва да се постараят да доведат и други поклонници със себе си[407]. Манастирите излизали с апели за материално седействие и към отделни селища от своя хинтерланд. „Писание общо, сиреч малый пан-

тахус" гласи писмото, с което Зографската обител проводила своя проигумен да събира помощи в Габрово[408].

Религиозната книжнина също пропагандирала идеята, че благотворителността в полза на църкви и манастири е дълг на всеки добър християнин. Своята дан, пък макар и нищожна, трябвало да дадат и социално слабите. „Или говедо, или овен, или коза, или шили, или от що имаш, то се става да харижиш на манастир или на черкова" — внушава едно „Поучение към мирските люде" от края на XVIII в. Но, предупреждава авторът на поучението, „ищи да е от най-доброто, защо Богу щиш да го дадеш"[409].

Една по-малко позната форма за насърчаване на благотворителността представлявали лансираните от църквата образци за завещания. В тях се предвиждали суми, които да постъпят в църковно ползване — за опела, за евангелия и псалтири, за сарандари*, парусии**, помощи за Светите места и др.[410] Макар и мимоходом, сме длъжни да отбележим немаловажния факт, че османската държава, макар и да не се противопоставяла на християнската църковна благотворителност, все пак я поставяла в известни рамки. Съгласно някои владишки берати от XVII—XVIII в. наследодателят мирянин можел да завещае на църквата не повече от 1/3 от имуществото си, а съгласно други — не повече от 5000 акчета[411].

Интерес буди аргументацията, с която монасите обосновавали необходимостта и ползата от дарителския акт. Призовавайки християните от с. Макелари, Дебърско, да почетат манастирския празник, игуменът на манастира Бигор им напомнял в посланието си, че „монастирот е ваш" — фраза, в която е концентрирана същността на взаимоотношенията между църковните институции и вярващите през разглеждания период и която трябва да е имала силен мобилизиращ ефект. На второ място, на благотворителните миряни църквата гарантирала добруване на „тоя" свят: „много години кувет и здраве по чедо ваше и живот на стока и добър кяр на всите занаетчии"[412]. Най-много дарения постъпвали в манастирските каси през годините, в които бушували големи епидемии. „И в тая година много милостиня придойде, понеже велик мор бе навсякъде" — съобщава йеромонах Йеротей Рилски за 1761 г., когато из нашите земи върлувала чумата[413]. Стремежът да се издействат здраве и благополучие чрез застъпничеството на църквата водел дори някои мохамедани в редиците на дарителите. Например в поменика на

---

* Сарандар — заупокойни молитви, които се четат в църква до 40-ия ден от смъртта.

** Парусия — поръчана и платена литургия.

манастира Трескавец като дарители са записани „гости турци“ от с. Заграт. Всички те пожертвали по няколко „осмини“ ечемик с мотивацията „на стоката за здраве“ или просто „за здраве“[414]. На трето, но не и на последно по важност място, църквата обещавала на дарителите не само земна, но и небесна отплата. На верующите се гарантирало, че чрез дарителството ще купят „малим вечнаа и тленними нетленнаа“[415] — т.е. че ще постигнат отвъдно спасение. Каква тежест е имал този аргумент, съдим от ревностното вписване на имена на починали родственици в манастирските поменици и от масовото дарителство на богослужебни книги и църковна утвар с цел спасението на душата — „за душу“. Християните правели всичко, което било по силите им, за да осигурят на своите мъртви вечно блаженство на „оня“ свят. Помен се поръчвал дори на кредит — „на бакия“[416].

Със задачата да привлекат множество поклонници и дарители най-леко се справяли онези църковни центрове, в които се съхранявали свети мощи, чудотворни икони и други веществени носители на святост. За простия вярващ реликвите до голяма степен се отъждествявали със самата личност на светеца. Отношението към тях нерядко граничело с езичество. Например с надеждата, че светецът ще помогне, поклонниците оставяли дрехите си да пренощуват до мощите, „дарявали“ тези мощи — в пари или в натура и пр.[417]

Какво огромно значение се отдавало на присъствието на мощите, с каква вяра в тяхната охранителна роля е живял средновековният човек, личи от разгърналото се веднага след османското завоевание движение за спасяване, изнасяне и укриване на мощи. От Търново — светския и духовен център на средновековната българска държава, средоточие на святост, подплатена с присъствието на нетленните останки на свети угодници — започнало трескаво изнасяне на християнски реликви. В кратък срок бившата столица се лишила от мощите на св. Петка, св. Филотея, св. Иван Рилски, св. Спиридон и др. Делегации от най-висш ранг били натоварвани с високоотговорната мисия да се преборят за ценните реликви. Мощите на св. Петка, св. Филотея и св. Теофана например били изискани от турските власти в Търново от видинския владетел Срацимир, който проводил за целта нарочно пратеничество, оглавено от сина му Константин и от видинския митрополит Йоасаф Бдински[418]. Застъпница на рилските монаси в операцията по прехвърлянето на мощите на св. Йоан Рилски от Търново в Рилския манастир станала валиде-султанката Мара Бранкович[419]. По-сетне мощите шествали от град на град — почитани, желани, обект на покупко-продажби и на „благочестиви“

кражби. Така след падането на Видин мощите на св. Петка се съхранявали в Белград. А след като и този сръбски град бил превзет от турците, мощите били изпратени тайно в Константинополската патриаршия. По-късно патриарх Партений ги дал на молдовците, срещу което ощетените сърби възнегодували и написали донос против патриарха. Той бил обесен, а на молдовския господар Василий Лупул била наложена глоба от 30 000 венециански флорина, след изплащането на които успял да запази мощите[420].

Мощите се раздробявали и принасяли в дар като най-скъпоценна придобивка. В 1636 г. частица от мощите на св. Петка била подарена на руския цар от силистренския митрополит Йоаким[421]. Пратеничеството на Лесновския манастир донесло в Москва мощи на св. Пелагия[422]. А йерусалимският патриарх направил на големия благодетел на Светите места — молдовския княз Василий Велики, достоен подарък — истински „букет" от мощи: челюст на св. Василий, крак на св. Първомъченик Стефан и част от мощите на Максим Изповедник[423].

Българските обители от периода на робството неизменно се ползвали от дълбоко вкоренената в народното съзнание почит към останките на светите угодници. Гордост за манастира „Св. Наум" на Охридското езеро били мощите на едноименния светец[424]. Марковият манастир в Скопие разполагал с 2 сребърни кутии, в които се пазели мощи на св. Гликерия, а Кумановският манастир „Св. Прохор Пшински" поддържал авторитета си посредством мощите на патронния си светец до 1641 г., когато те изгорели при пожар[425].

Обкръжавайки се с ореол на богоизбраност, манастирските братства съчинявали подходящи легенди за възникването на своите обители. Например според летописа на Троянския манастир той бил основан в 1600 г. на мястото на един малък скит по благоволението на самата св. Богородица. По онова време в скита отседнал един светогорски монах, който носел чудотворна икона на Богородица и възнамерявал да я отнесе със себе си в отвъддунавските земи. На два пъти монахът правел опити да потегли към Влашко, но чудодейната икона събаряла коня му. Този факт бил изтълкуван като знамение свише. Тогава монахът оставил Богородичната икона и на мястото на скита бил издигнат манастир в чест на Божията майка[426]. Не ще и дума, че един манастир, възникнал по силата на Божията промисъл, се ползвал с повишен авторитет сред миряните и в този смисъл имал повече шансове да разчита на щедра милостиня, отколкото други обители, чието начало тънело в неизвестност и не било облъхнато от чара на красивата легенда.

Църквата приобщавала вярващите не само като експлоатирала чувството им за християнски дълг и като отговаряла на изискванията на православния манталитет, но и чрез някои по-практични средства.

Преди всичко за поклонниците се осигурявали някои елементарни удобства. Всеки уважаващ себе си манастир поддържал една или няколко странноприемници („ксенодохии", „архондарици", „конаци"). Обикновено това били отделни сгради, разположени в самия манастирски комплекс[427].

В какво се изразявало манастирското гостоприемство? Ако може да се вярва на турския пътешественик Евлия Челеби, който бил твърде склонен към преувеличения, осоговските монаси не само че радушно посрещали гостите си (според Челеби обителта разполагала със стотина дюшеци и юргани, извезани със сърма и злато), но и изпровождали всеки посетител с някакъв дар, чиято величина съответствала на сана на посетителя[428]. Други, заслужаващи повече доверие източници също сочат, че по-заможните обители жертвали част от средствата си, за да поемат издръжката на поклонниците особено в дните, когато се провеждал патронният празник на манастира. Кузинери (края на XVIII в.) споделя с читателите си разказа на един калугер от манастира „Продром" в околностите на Серес: „Той ни разказа, че празникът на св. Иван привлича ежегодно не само от града, но и от съседните села много голямо множество християни и че е в обичая на манастира да им доставя вино и хранителни продукти... Същият калугер ми призна, че този ежегоден сбор бил много изгоден за манастира поради многото дарения, които всеки вярващ оставял там, при все че за това няма никакво изрично задължение. Духовниците в цялата империя имат обичай да честват по същия начин патронния си празник. Те също така проявяват по обичай гостоприемството си спрямо всички пътници и ги подслоняват за три дни."[429]

Поклоническата ревност на миряните била стимулирана още с организирането на мероприятия от чисто светски характер, каквито били панаирите. Църковните кръгове проявявали добър практически усет и умело съчетавали духовното с материалното. Христоматиен е станал в този аспект примерът с преместването на празника на манастира „Св. Наум" от 23 декември на 20 юли, когато край обителта се устройвал панаир. Тази промяна била извършена по нареждане на охридския архиепископ Йоасаф през 1727 г.[430]

Още един начин за сближаване между църквата и паството било използването на църковните натрупвания за кредитиране на населението[431]. През вековете на свободното балканско християн-

ско средновековие т. нар. „каритативна" дейност (раздаване на помощи за бедните, поддържане на сиропиталища, приюти и болници) била толкова съществено звено в политиката на духовенството, че е дала повод на известния византинист Сирил Манго да оприличи църквата от тази епоха на „министерство на социалните грижи"[432]. По време на османското робство тези църковни функции по обясними причини силно се редуцирали. В изворите от XV—XVIII в. много рядко се сблъскваме със сведения за църковна благотворителност от „чист" вид. Един от малкото примери за такава благотворителност откриваме в кондиката на Самоковската митрополия. Там за 1791 г. са отбелязани 31 гроша „харч за децата", а за 1793 г. — 34 гроша „на сиромасите за жито"[433]. Към разреда на истинската благотворителност можем да отнесем също споменатите вече манастирски болници и „психиатрии"[434]. Разбира се, не е изключено представата за крайно ограничените размери на църковнофилантропичната дейност да се дължи донякъде на лапидарния стил на домашните източници, които невинаги позволяват да отсъдим с категоричност дали става дума за църковна благотворителност или за някакъв род кредитиране на миряните от страна на църковните институции. Например в помениците нерядко се регистрирало, че у дадено лице (мирянин или свещеник) се намират определен брой „църковни аспри". Липсва обаче уточнение относно условията, при които тези пари са били отпуснати: безвъзмездно, на заем — с лихва или безлихвено, и пр.[435] Същевременно можем да бъдем сигурни, че често зад маската на църковно милосърдие се криели сделки, твърде изгодни за християнските религиозни институции. Например в 1787 г. поп Трендафил от Пещера завещал къщата си на светогорския манастир „Св. Николай" с условието, че ще я запази приживе, а когато грохне от старост, манастирът ще поеме прехраната му[436].

Едва ли може с категоричност да се каже коя е била по-активната и по-заинтересованата страна в двупосочната връзка между църковните институции и паството. По-скоро тази връзка почивала върху началата на взаимната необходимост. Въпросът имал не само своите материални, но и своите психологически измерения, които не бива в никакъв случай да се пренебрегват. Особено ни се иска да акцентираме върху това, че през османския период църквата представлявала онзи единствен обществено значим „собствен терен", върху който християнската рая можела да реализира своята градивна социална енергия. Затова съвсем закономерно е, че в общността на покорените социалният престиж на индивида далеч не се определял само от количеството натрупано лично богатство или

от родовитостта. Този престиж зависел много пряко и от степента на причастност на отделната личност към църковните дела.

Твърде показателни са в този смисъл множеството свидетелства за български поклонничества до Божи гроб през периода XVI—XVIII в. Презрели опасностите на изтощителния път до Йерусалим, стотици свещеници, селски първенци, занаятчии и търговци изоставяли за година-две своите семейства и доходните си занятия с едничката цел да се удостоят с титлата „хаджи". Смисълът на този риск много сполучливо е разяснил нашият възрожденец Михаил Маджаров. „Титлата хаджия и хаджийка — пише той — беше в онова време не само признак, че е извършен един свещен подвиг, но и знак за благородство. Титлата хаджия и хаджийка беше нещо като английското сър и леди."[437]

Ктиторството било другото важно средство за трупане на обществен престиж. На лицата, нагърбили се със задачата да възстановят или благоустроят някоя обител, църквата давала титлата „нови" или „втори" ктитори заедно с произтичащите от нея права: на ктиторски надпис, ктиторски портрет, гроб около манастирската църква, честване на ктиторската памет, участие в манастирското настоятелство[438]. Слепченският манастир например се обвързал със задължението да прави помен на своя изтъкнат благодетел кратовския княз Димитър (средата на XVI в.), пък и на други ктитори „дондеже и стоить света сия обитель непоколебимо"[439]. Упоменаването на ктитора „за вечни времена" в църковните служби не било само залог за отвъдното му спасение. То представлявало също гаранция за земна прослава, начин дарителят да се сдобие с популярност сред съвременниците си, а и да обезсмърти своето име пред потомците. Същата стойност имали ктиторският портрет и ктиторският надпис. Ето как по времето, когато българите попаднали в положението на безправна рая и били лишени от значими възможности за самоизява, църквата успяла донякъде да компенсира създалия се вакуум и да се превърне в извор на така необходимото за мирянина самочувствие. На практика подпомагането на църковните средища през османската епоха било заредено с двояк смисъл: то може да се разглежда колкото като акт на религиозно благочестие, толкова и като израз на личностно самоутвърждаване на дарителите. Тези били подбудите, които карали българите християни да откликват на нуждите не само на своите локални религиозни центрове — енорийски църкви и манастири, но и на повика за помощ, идещ от по-далечни епархии. Чуждите владици и техните пратеници (най-редовните чуждестранни просители като че ли били представителите на Йеруса-

лимската патриаршия) не успявали наистина да съберат кой знае каква милостиня из нашите земи, но и не се завръщали с празни ръце от България[440].

* * *

От казаното дотук би могло да се създаде погрешното впечатление за наличието на една истинска идилия между църковните средища и миряните, особено в локален мащаб. Някои данни обаче нарушават целостта на тази желана картина.

През 1721 г. например пловдивската рая повдигнала тъжба срещу неколцина местни първенци, които, след като дали рушвет на кадията, получили от него позволение да поправят разрушената църква, без да разполагат с надлежна султанска заповед. Впоследствие инициаторите на ремонта поискали да си възвърнат похарчените пари и разхвърляли сумата върху енориашите[441]. Както и да се тълкува този народен протест, в него неоспоримо изпъква нежеланието на тъжителите да жертват средства за благото на собствения си храм. Красноречиви са и срещащите се в приписките анатеми срещу евентуални посегателства от страна на близките на завещателя върху дарената от него на църквата книга: „Кой ще се покуси — или поп, или дякон, или граматик, или дъщер, или зет и да речет моя е книгата евангелие, да е проклет."[442] А в някои владишки берати се споменава за опитите на родственици на починали духовни лица да попречат на изпълнението на завещанията им в полза на църквата[443]. Че контактите между манастири и миряни не - винаги се развивали гладко, сочи и сравнително наскоро публикуваният разказ за „чудото" на св. Георги в Лонгос (северната част на Халкидика), произхождащ от ръкопис на манастира Зограф от началото на XVIII в. Накратко разказът гласи следното. Воловете на манастира изпотъпкали нивата на един селянин от околността и повредили реколтата му. Пострадалият стопанин се обърнал с оплакване към субашията и в резултат от неговата намеса получил от манастирското братство подобаващо обезщетение за понесените загуби. Но селянинът не се задоволил с това, а продължил да изнудва калугерите. Тогава на помощ им се притекъл светецът — покровител на Зограф, св. Георги. Той изпратил страшен пожар, в който изгорели почти всички имоти на алчния мирянин[444].

* * *

Значението на църковната лаицизация и демократизация през робските столетия трябва да се потърси в няколко направления.

Преди всичко активното участие на светския елемент в църковния живот означавало за българския народ трупане на ценен, макар и скромен, управленски опит.

Не по-малко важно е и това, че допускайки миряните да проникнат в собствените ѝ структури, църквата по-ефективно от когато и да било „слязла до народа" и съумяла да го превърне от пасивно паство в свой равноправен партньор и съмишленик. По този начин се създавали условия за заздравяване на християнския интегритет и за издигане на една допълнителна преграда срещу чуждия асимилационен натиск.

Но църковната демократизация и лаицизация имали и своята обратна страна. Те неминуемо водели до профанация на религиозността, а следователно — правели я по-крехка и по-уязвима за чуждите влияния. Но на тези въпроси ще се спрем по-подробно в следващата глава.

БЕЛЕЖКИ

[1] Това може да се установи от прегледа на който и да било от поименните османски регистри, публикувани в серията „Турски извори за българската история". ТИБИ, 1, 1964, 42—60; 2, 1966, 347—353 и др.

[2] Ш а г у н а, А. Краткое изложение канонического права единой, святой, соборной и апостольской церкви. СПб, 1872, 211—237.

[3] Q u r a n, H o l i. English Translation by Marmaduke Pickthall. Karachi, 1975, p. 74 (сура V, 82).

[4] Пак там, с. 118 (сура IX, 34).

[5] Пак там, (сура IX, 31).

[6] ТИИПБЗ, 1, 1961, с. 69, 142.

[7] За това препокриване на терминологията вж. Н е д к о в, Б. Поголовният данък в Османската империя с оглед на България. — ИПр., 1945—1946, № 1, с. 20.

[8] М а т к о в с к и, Ал. Црковни давачки (kilise resimleri) во Охридската Архиепископија (1371—1767 година). — Македонска Академија на науките и уметностите. Прилози. Одделение за општествени науки. II. 2. Скопје, 1971, 57—59.

[9] Г р о з д а н о в а, Е. За данъчната единица хане в демографските проучвания. — ИПр., 1972, № 3, с. 90; Събиране на данъка джизие в българските земи през XVII и XVIII век. — ИПр., 1978, № 5, 82—86.

[10] ТИБИ, 7, 1986, 129—134, 185.

[11] ТИБИ, 1, 42—60; 3, 1972, 497—523 и др.

[12] С т о ј а н о в с к и, Ал. Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII век. Скопје, 1981, с. 97.

[13] М а т к о в с к и, Ал. Цит. съч., 62—63.

[14] Пак там, 65—67.
[15] Документи за българската история. Т. 3. Документи из турските държавни архиви. Ч. 1 (1564—1872). С., 1940, с. 19.
[16] М а т к о в с к и, Ал. Цит. съч., с. 41.
[17] K a b r d a, J. Le système fiscal de l'Eglise orthodoxe dans l'Empire Ottoman. D'après les documents turcs. Brno, 1969, 65—67.
[18] ТДИМН. Сер. 1. Т. 3. Скопје, 1969, с. 130 (№ 179), 183—184 (№ 250).
[19] М а р к о в а, З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976, с. 34.
[20] М у т а ф ч и е в, П. Из историята на Софийската митрополия през XVII век. — В: Избр. произв. 2. С., 1973, с. 145.
[21] Пак там.
[22] Цит. по Г р о з д а н о в а, Е. Ролята на традиционната селска община за опазването на българската народност и народностно самосъзнание. — В: Българската нация през Възраждането. С., 1980, с. 161.
[23] С н е г а р о в, Ив. Скопската епархия. Исторически очерк и възражения върху съчинението на проф. Р. Грујич „Скопска митрополија" (Скопје, 1935). — ГСУ БФ, 16, 1938—1939, с. 8, бел. 2.
[24] Г е р л а х, Ст. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. С., 1976, с. 256.
[25] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV—XVI в. С., 1979, с. 267.
[26] Б о ж к о в и ч, Р. Й. Дневник на едно пътуване. С., 1975, с. 31, 55—56.
[27] Г а н д е в, Хр. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, с. 181; Румелийски празници и делници от XVIII век. С., 1973, 332—333; Р а д к о в а, Р. Българската интелигенция през Възраждането (XVIII — първата половина на XIX в.). С., 1986, с. 106.
[28] Б о б ч е в, С. С. Каноническо право. С., 1919, с. 61.
[29] И в а н о в, Й. Българските старини на Македония. Фотот. изд. С., 1970, с. 167.
[30] Пак там, с. 71.
[31] Книга за българските хаджии. Съст. Св. Гюрова и Н. Данова. С., 1985, 296—306.
[32] Г р о з д а н о в а, Е. Трявна и Тревненският край под османска власт до XIX век — В: Трявна. С., 1982, с. 24. П ъ р в е в а, Ст. Българското население в края на XVI и началото на XVIII век. Канд. дис. С., 1988.
[33] П ъ р в е в а, Ст. Към демографския облик на град Никопол през 1693 г. — В: 300 години Чипровско въстание (принос към историята на българите през XVII век) С., 1988, с. 32.
[34] Г р о з д а н о в а, Е., Ст. А н д р е е в. Соларството по българското Черноморие през XV—XIX век. С., 1982, с. 37.
[35] Ц в е т к о в а, Б. Джелепкешанските регистри като исторически паметници. — ИНБКМ, 16 (20), 1976.
[36] ТИБИ, 5, 1974, с. 60, 68, 88, 125, 191, 193, 207, 210.
[37] Ц в е т к о в а, Б. Соколарството в Северна България през XV—XVII в. — Год. на музеите от Сев. Бълг., 4, 1978, с. 72, 77.
[38] М у т а ф ч и е в а, В. Категориите феодално зависимо население в нашите земи под турска власт през XV—XVI в. — ИИИ, 9, 1960, 80—81; Г р о з д а н о в а, Е. Проблемът за т. нар. „привилегирована рая" в историческата книжнина. — В: България през XV—XVIII в. Историографски изследвания „България XV— XIX в. 1. С., 1987, 142—143.
[39] Вж. регистъра в ТИБИ, 3, 42—204.
[40] Ц в е т к о в а, Б. Джелепкешанските регистри..., с. 145.
[41] М а т к о в с к и, Ал. Цит. съч., 41—42.

[42] Ихчиев, Д. Материали за историята ни под турското робство. — ИИД, 1, 1905, с. 69, 74—75.
[43] Пак там, с. 128; Кабрда, Й. Два берата на Софийския и Видинския митрополит от първата половина на XVIII век. — ИИБИ, 7, 1957, с. 392.
[44] Стайнова, М. Из взаимоотношенията между Вселенската патриаршия и Високата порта в 20-те години на XVIII век. — ИБИД, 15, 1974, 373—380.
[45] Вж. ферман от 1738 г. за „монаха поп Милич, епископ на селото Черна вода" в ТИИПБЗ, 2, 1971, с. 176; Кабрда, Й. Положението на митрополитите в техните епархии в турско време. — ДК, 1937, 83, с. 846.
[46] Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия-патриаршия. От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767 г.). С., 1932, с. 27.
[47] Грозданова, Е. Българската селска община през XV—XVIII век. С., 1979, с. 86; Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, 650—659; Иванова, Св. Махалата в българския град XV—XVIII в. Канд. дис. С., 1990.
[48] Грозданова, Е. Българската селска община..., 86—98.
[49] Иванова, Св. Цит. съч.
[50] Печат на поп Влайо от 1715 г. — НБКМ РСО, № 866; Печат на поп Кръско от Влашко село (Врачанско) в сборник от 1758 г. — НБКМ РСО, № 760.
[51] Грозданова, Е. Българската селска община..., с. 86.
[52] Ихчиев, Д. Материали за историята..., 112—113.
[53] Френски пътеписи за Балканите XVI—XVIII век. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 377.
[54] Софроний Врачански. Житие и страдание. С., 1966, 24—28.
[55] Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. С., 1985, с. 156.
[56] Цветкова, Б. Хайдутството в българските земи през XV—XVIII век. 1. С., 1971, с. 212.
[57] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 275—276, 304.
[58] Соколов, И. И. Константинопольская церковь в XIX веке. Опыт исторического исследования. 1. СПб., 1904, 458—459.
[59] Динеков, П. Софийски книжовници през XVI век. Т. 1. Поп Пейо. С., 1939.
[60] Милев, Н. Един неиздаден документ за българската история. — ИИД, 1915, № 4, 97—98.
[61] Цветкова, Б. Хайдутството..., 80—81, 135, 165, 237; Матковски, Ал. Отпорот во Македонија во времето на турското владеење. 1. Скопје, 1983, с. 203, 209—210; Стайнова, М. Опис на документи за църковно-националната борба на българския народ и за християнските църкви в Османската империя XV—XIX в. С., 1971, № 1, 201, 205.
[62] Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст. и ком. В. Начев и Н. Ферманджиев. С., 1984, с. 98, 75, 81, 85, 300.
[63] Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. — В: Сб БАН, 61—2, 1946, с. 181.
[64] Грозданова, Е. Българската селска община..., с. 144.
[65] Вж. бел. 362.
[66] Димитров, Б. Цит. съч., с. 155.
[67] Френски пътеписи..., с. 334.
[68] Данчев, Г. Посланията на Димитър Каптакузин. — StB, 1974, с. 57.
[69] Димарас, К. Т. История на новогръцката литература (от първите ѝ начала до наши дни). Прев. от гръц. К. Делчев. С., 1971, с. 66, 125.
[70] Бобчев, С. С. Цит. съч., 57—59.

[71] Иванов, Й. Цит. съч., с. 131.
[72] Ръкописът се пази в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" под № 760. Попското свидетелство е на л. 430.
[73] Ако се доверим на данните от сводния каталог на славянските ръкописи, съхранявани в българските архивохранилища, от XV в. има само един ръкопис, който е дело на енорийски свещеник, от XVI в. — 3, от XVII в. — 13, а от XVIII в. — 14. Съответно ръкописите на енорийските свещеници съставляват 5% от запазените ръкописи от XV в., 6% от ръкописите от XVI в., 20% от ръкописите от XVII в. и 43% от всички запазени ръкописи от XVIII в. Цифрите не претендират за абсолютна точност, но тенденцията към нарастването дела на свещеническото участие в преписваческата работа е очевидна. Изчисленията са направени въз основа на описа на Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век. С., 1982.
[74] Гандев, Хр. Цит. съч., с. 47.
[75] Георгиевски, М. Македонското книжевно наследство од XI до XVII век. Скопје, 1979, с. 137.
[76] Писахме да се знае..., с. 73.
[77] Ангелов, Б. Ст. Съвременници на Паисий. 2. С., 1964, с. 24.
[78] Писахме да се знае..., с. 104.
[79] Пак там, с. 75, 76, 94, 117.
[80] Бобчев, С. Сборник на българските юридически обичаи. Ч. 2. С., 1908, 80—83.
[81] За наследствеността сред свещениците преди османското завоевание вж. Ангелов, Д. Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV век. С., 1958, с. 122; Ферјанчић, Б. Оглед о пароијском свештенству у позној Византији. — ЗРВИ, 22, 1983, с. 114.
[82] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 407.
[83] Радкова, Р. Цит. съч., 93—94.
[84] Пак там, с. 99.
[85] Писахме да се знае..., с. 76. Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 1. С., 1910, с. 75; Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 374, бел. 5 и др.
[86] За длъжностите във Вселенската патриаршия по време на робството вж. Paradoposlos, Th. H. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952, 60—85. За тези в Охридската архиепископия у Снегаров, Ив. История на Охридската..., 374—378. За офикиите вж. Teotoki, T. Sur les offikia des évêchés balkaniques au XIVe siècle. — EB, 1978,No 4, 46—52; Outtier, B., J. Darrouzès. Notice arméniene sur les dignités de l'Eglise. — REB, 40, 1982, 201—210.
[87] Снегаров, Ив. Исторически вести за Търновската митрополия. С., 1943, с. 7, 15.
[88] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 375, бел. 2.
[89] Снегаров, Ив. Поглед към изворите на Св. Никола Софийски. — ГСУ БФ, 9, 1931—1932, с. 5.
[90] Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, с. 273.
[91] Михаљић, Р. Једно писмо клира Охридске Архиепископије. — Историјски гласник, 1971, № 1, с. 68.
[92] Матковски, Ал. Црковни давачки..., с. 58.
[93] Гошев, Ив. Пловдивските архиереи от турското робство. — В: Сборник в чест на пловдивския митрополит Максим. С., 1931, с. 12.
[94] Иванов, Й. Цит. съч., с. 205.
[95] Динеков, П. Цит. съч., с. 46.

[96] Иванов, Й. Асенова крепост над Станимака и Бачковският манастир. — ИБАД, 2, 1911; Гошев, Ив. Нови данни за историята и археологията на Бачковския манастир. — ГСУ БФ, 8, 1931; Станимиров, Ст. Бачковският манастир през втората половина на XVI и през XVII век. — ИИД, 18, 1940; Бачковският манастир през XVIII век. — ИИД, 7—8, 1928; Димитров, Б. Созополските средновековни манастири. — В, 1980, № 1, с. 81; Преписс, А. А. Роженският манастир през периода XVI — началото на XX век. — Palaeobulgarica, 11, 1987, № 2; Dimitrov, B. I monasteri di Sozopol nei secoli XIII—XV. — Byzantinobulgarica, 7, 1981, 277—282; Kamperidis, L. The Greek Monasteries of Sozopolis XIV—XVII-th. Century. Thessaloniki, 1993, 106—107.

[97] Чифлянов, Вл. Чинът на пострижение в монашество. — ДК, 1976, № 11, 19—25; Макариополски епископ Николай. Православното монашество (същина, произход и значение). — ДК, 1977, № 12, 7—9.

[98] Правила (κανόνες) православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-истрийского. Перев. с серб. 1. СПб., 1911, с. 526.

[99] Бобчев, С. С. Каноническо право, 63—64.

[100] Правила... 2. СПб., 1912, 268—269.

[101] Пак там, 1, с. 633; 2, с. 585.

[102] Соколов, И. Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904, 27—28.

[103] Народното четиво през XVI—XVIII век. Подб. и ред. Д. Петканова. С., 1990, 226—227.

[104] Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1988, с. 85; Народното четиво..., с. 210

[105] Макариополски епископ Николай. Цит. съч., 10—12; Каждан, А. П. Византийский монастырь в XI—XII вв. как социальная группа. — ВВр., 31, 1971, 53—54 и цит. лит.

[106] Papachrissanthou, D. La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII[e] au XI[e] siècle. — Byzantion, 43 (1973), 166 ff.

[107] Соколов, И. Афонское монашество..., с. 14; The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. Oxford Univ. Press, 1991, 1946—1947.

[108] Каждан, А. П. Цит. съч., 65—67; Соколов, И. Афонское монашество..., 16—17; Janin, R. Le monachisme byzantin au Moyen Age. Commende et typica (X—XIV siècle). — REB, 22, 1964, 25—28.

[109] Galatariotou, C. Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study. — REB, 45, 1987, 129—131; Janin, R. Op. cit., 28—29.

[110] За монашеските длъжности в Рилския манастир през довъзрожденската епоха вж. Дылевский, Н. Договор 1466 года между болгарским Рыльским монастырем и обителью Пантелеймона-Руссиком на Афоне. — ЕВ, 1969, № 2, с. 94; Просително послание на Рилското манастирско братство до руския цар Михаил Феодорович Романов от 1627 година. — ИИБЕ, 19, 1970, 689—699; Радкова, Р. Цит. съч., с. 127. Вж. също длъжностните лица, споменати в типика на Бачковския манастир в ГИБИ, 7, 1968, с. 49, 50, 57. За Атонските манастири вж. Хилендарец, Сава. Обществените отношения на атонските манастири. — ПСп БКД, 14, 1904, 444—463.

[111] Каждан, А. П. Цит. съч., с. 61; срв. Радкова, Р. Цит. съч., с. 127.

[112] Цветкова, Б. Сведения за едно старо книжовно средище в българските земи. — ИИЛ, 16, 1965, с. 126.

[113] Дуйчев, И. Рилският светец и неговата обител. Фотот. изд. С., 1990, с. 268. Вж. текста у Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир. С., 1910, 11—12.

[114] Камбурова-Радкова, Р. Рилският манастир през Възраждането. С., 1972, 17—18.

[115] Zachariadou, E. A. Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495—1520. — SF, 30, 1971, p. 26; срв. Весела, З. К вопросу о положении християнской церкви в османском государстве. — В: Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М., 1990, с. 122.
[116] Камбурова - Радкова, Р. Цит. съч., с. 18.
[117] Стайнова, М. Опис..., с. 56 (№ 234, 235).
[118] ТДИМН. Опширен пописен дефтер од XV в. Скопје, 1978, с. 147.
[119] Недков, Б. Цит. съч., 22—23.
[120] ТИИПБЗ, 1, с. 69.
[121] Пак там, с. 142.
[122] Hadzibegić, H. Dzizja ili harac. — Prilozi za Orientalnu filologiju i istoriju Jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom, 3—4, 1952—1953, 62—64, 105, 110, 115; Glavarina u Osmanskoj drzavi. Orientalni Institut u Sarajevu. Posebna izdanja. 4. Sarajevo, 1966, 16—19.
[123] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, с. 339.
[124] Пак там, 17—18.
[125] Македонија во XVI и XVII век. Документи од Цариградските архиви (1557—1645). Прев., ред. и ком. Д. Шопова. Скопје, 1955, 90—91 (№ 68).
[126] Цветкова, Б. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турската власт. С., 1958, с. 200.
[127] Бур, М. Християнското население и православните манастири на Балканите през османското владичество. — ИПр., 1984, № 3, с. 40.
[128] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, 40—90 (дял I — „фермани"), 419—426 (дял VII — „просби").
[129] ЦГАДА, ф. 52, оп. 1, февр. 1648, ед. хр. 22, л. 51.
[130] Пак там, 18 янв. 1649, ед. хр. 13, л. 9.
[131] Пак там, 26 окт. 1642, ед. хр. 31.
[132] Цанков, Ст. Нови данни за историята и уредбата на Рилския манастир. — ГСУ БФ, 13, 1935—1936, 1—12.
[133] Преписъ, А. Н. Цит. съч., с. 100.
[134] Писахме да се знае..., с. 121.
[135] Кочев, Н. Няколко документи, разкриващи икономическото състояние на Рилския манастир в края на XVIII в. — ИДА, 29, 1975, 177—181.
[136] Камбурова - Радкова, Р. Цит. съч., с. 18, 33.
[137] Сакъзов, Ив. Манастирското стопанство през турско време. — ДК, 1924, 26—27, 207—208.
[138] За монаси-зографи вж. Божков, А. Социалната и творческа природа на българския художник през XV—XVIII век. — В, 1984, № 1, 15—16.
[139] Наблюдения върху множество редки и забележителни неща, видени в Гърция, Азия, Юдея, Египет, Арабия и други чужди страни от Пиер Белон дьо Ман. Прев. и ком. проф. Всеволод Николаев. С., 1953, 127—129.
[140] Рико, П. Сегашното състояние на Османската империя и на Гръцката църква (XVII век). Подбор. прев. от англ., предг. и бел. М. Киселинчева. С., 1988, с. 233.
[141] Селищев, А. М. Македонские кодики XVII—XVIII веков. Очерк по исторической этнографии и диалектологии Македонии. С., 1933, с. 166.
[142] Иванов, Й. Българските старини в Македония, с. 147.
[143] Нешев, Г. Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977, 64—65.
[144] Жеков, Ал. Н. Един светилник в миналото. С., 1936, 58—72.
[145] Снегаров, Ив. Културни и политически връзки между България и Русия през XVI—XVIII век. С., 1953.

[146] Снегаров, Ив. Културни и политически връзки..., 31—42; Муравьев, А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. 2. СПб., 1860, с. 7, 12, 25—26, 44, 57, 200—201, 238—239; ЦГАДА, ф. 52, оп. 1, февр. 1648, ед. хр. 22, л. 73, 101; 18 янв. 1649, ед. хр. 13; 18 янв. 1652, ед. хр. 9, л. 10; 29 марта 1651, ед. хр. 27, л. 1—4.
[147] Рико, П. Цит. съч., с. 227.
[148] Соколов, И. Афонское монашество..., с. 15, 18; Hasluck, F. W. Athos and its Monasteries. London, 1924, p. 48; Embiricos, Al. Vie et Institutions du peuple grec sous la domination ottomane. Paris, 1975, 48—49.
[149] Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, 78—80; срв. Радкова, Р. Цит. съч., с. 138.
[150] Кабрда, И. Два берата..., с. 383, 385; Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, 90—92.
[151] Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. — В: Сб. БАН, 41—2, 1949, 228—229 (№ 43).
[152] Пак там, с. 218 (№ 23).
[153] ТИИПБЗ, 1, с. 109.
[154] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, 374—375.
[155] Радкова, Р. Цит. съч., с. 134.
[156] Писахме да се знае..., с. 301.
[157] Недков, Б. Османо-турска дипломатика и палеография. 2. С., 1972, с. 17.
[158] Evlija Čelebi. Putopis. Odlomci o jugoslovenskim zemlijama. Preveo, uvod i komentar Hazim Sabanović. Sarajevo, 1979, 296—391.
[159] Фонкич, Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв. (греческие рукописи в России). М., 1977, 76—77.
[160] За нападения и погроми над манастири вж. Писахме да се знае..., с. 106, 110—111; По следите на насилието. Документи и материали за налагане на исляма. Съст. П. Петров. Ч. 1. 2 основно прераб. и допълн. изд. С., 1987, с. 104, 111—112.
[161] Моллов, Ив. Новонамерен ръкописен сборник на Софроний Врачански от 1802 година. С., 1911, с. 156.
[162] Лебедев, А. Очерки истории византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV в. М., 1892, с. 420.
[163] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 291.
[164] НБКМ РСО, № 1282, л. 99[б] — 101.
[165] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, 677—678.
[166] Срв. бел. 73.
[167] За книжовните средища по време на робството вж. накратко Петканова, Д. Старобългарска литература. Ч. 2 (XIII—XVIII век). С., 1987, 164—179.
[168] Ангелов, Б. Съвременници па Паисий, т. 2, 22—24.
[169] За монашеската образованост и за продукцията на манастирските скриптории през XIII—XIV в. вж. Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България (XIII—XIV век). С., 1985.
[170] Стоянов, М. Букви и книги. С., 1978, 30—34.
[171] Радкова, Р. Цит. съч., с. 131.
[172] За функциите на манастирите по време на османското владичество вж. Генчев, Н. Българската култура XV—XIX в. С., 1988, 115—117.
[173] Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир, с. 27.
[174] Писахме да се знае..., с. 93.
[175] Народното четиво през XVI—XVIII век..., с. 324.
[176] Ангелов, Б. Съвременници на Паисий, 2, с. 112.
[177] Радкова, Р. Цит. съч., с. 139.
[178] Ангелов, Б. Руско-южнославянски връзки. С., 1980, с. 17.

[179] Каждан, А. Цит. съч., с. 49.
[180] Вж. бел. 94.
[181] История славеноболгарская собрана и нареждена Паисием йеромонахом в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й. Иванов. С., 1914, с. XXVI.
[182] Писахме да се знае..., с. 301.
[183] Чавръков, Г. Български манастири. Паметници на историята, културата и изкуството. 2 прераб. изд. С., 1978, с. 279.
[184] Писахме да се знае..., с. 208.
[185] Пак там, с. 106.
[186] Левин, Ив. Секс и общество на православните славяни. Прев. от англ. Хр. Кънев. С., 1991, 269—270.
[187] По следите на насилието. Документи и материали за налагане на исляма. Съст. П. Петров. Ч. 2. 2 основно прераб. и допълн. изд. С., 1988, с. 511 сл.
[188] Семерджиев, Хр. Самоков и околността му. Фотот. изд. С., 1986, с. 21.
[189] За женските метоси вж. Тулешков, Н. Архитектура на българските манастири. С., 1988, с. 151 сл.; Семерджиев, Хр. Цит. съч., с. 21; Гандев, Хр. Предания за два български монастира. — ИБИД, 19—20, 1944, 171—175; Павловска, Цв. Възрожденският Сопот. Пловдив, 1987, с. 36 и др.
[190] Иречек, К. Пътувания по България. С., 1974, с. 307.
[191] Генчев, Н. Цит. съч., с. 106.
[192] Ангелов, Б. Съвременници на Паисий, 2, с. 24.
[193] Паскалева, В. Българката през Възраждането. С., 1964, с. 19.
[194] Бобчев, С. С. Черковно право. С., 1927, 154—164.
[195] Правила (κανόνες)..., 2, с. 132.
[196] За хиротонията на епископи — бивши светски лица, вж. Соколов, И. И. Избрание патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843—1453). Исторический очерк. СПб., 1907, 133—134; Turner, C. J. G. The Career of George-Gennadius Scholarius. — Byzantion, 39, 1969, 429—432.
[197] Трифонов, Ю. Велика Търновия, Велика Сардакия и Велика Европия. — ИБИД, 1922, № 5, с. 88, 92.
[198] Соколов, И. И. Избрание архиереев в Византии IX—XV. Историко-правовой очерк. — ВВр., 22, 1915—1916, 193—252.
[199] Соколов, И. И. Избрание патриархов..., с. 125 сл.
[200] Кабрда, И. Турецкие источники по истории православной церкви в Османской империи. — ВИИНЮВЦЕ, 1969, 172—173; срв. бел. 80 към гл. I и цит. лит.
[201] За подценяването на съборното начало в бератите вж. Мирковић, М. Правни положај и карактер Српске цркве под турском влашћу (1459—1766). Београд, 1965, 100—101; Papadopoulos, Th. H. Op. cit., 11—12, 27—29. За боричканията около патриаршеския трон вж. Лебедев, А. История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Изд. второе. СПб., 1904, с. 276.
[202] Мирковић, М. Цит. съч., 158—159; Тодоров, П. Социални структури на Балканите през XVIII—XIX в. — Балканистика, 1, 1986, 11—13.
[203] ТДИМН. Скопје, 1971, с. 93.
[204] Грозданова, Е., Ст. Андреев. Соларството..., с. 37.
[205] Аграрный строй Османской империи XV—XVII вв. Документы и материалы. Сост., перев. и ком. А. С. Тверитиновой. М., 1963, с. 135, № 148, 200.
[206] Маркова, З. Цит. съч., 29—31.
[207] Документи за българската история, т. 3, 22—23 (№ 50); вж. бел. 15.
[208] Гандев, Хр. Цит. съч., 85—90; Маркова, З. Цит. съч., 26—43.
[209] Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев..., с. 157.

[210] Ангелов, Б. Руско-южнославянски връзки..., 16—17.
[211] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 187.
[212] Vaporis, M. Some Aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate. Published by Greek Orthodox Archdiocese of North and South America. Printed in USA, 1969, p. 63.
[213] Мутафчиев, П. Из историята..., с. 145.
[214] Вж. рец. на Гроздановa, Е. Османската „Книга на жалбите" от 1675 г. Т. 1. Виена. Издание на Австрийската академия на науките. 1984. — ИПр., 1988, № 4, с. 98; Гроздановa, Е., Ст. Андреев. Книгата на жалбите от 1675 г. и хрониката на поп Методий Драгинов. — Родопи, 6, 1992, 3—4.
[215] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 187.
[216] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 100.
[217] Иванов, Й. Българските старини на Македония, с. 92.
[218] Снегаров, Ив. Старият Търновски църковен кодекс. Документи. — ГСУ БФ, 11, 1933—1934, с. 8, 10.
[219] ЦГАДА, ф. 52, оп. 1, янв. —июнь 1706, ед. хр. 2, л. 32—34.
[220] Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев. История на Добруджа. З. С., 1988, с. 102.
[221] Снегаров, Ив. Културни и политически връзки..., 50—52.
[222] Mateescu, T. Les diocèses ortodoxes de la Dobroudja sous la Domination Ottomane. — BSt, 13, 1972, No 2, 285—287.
[223] Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев. Цит. съч., с. 101.
[224] Стапимиров, Ст. Из църковната история на град София. — Народен страж (полумесечно списание на Софийската епархия), 1941, № 7, с. 11; Ихчиев, Д. Турски документи за Софийската епархия. — Преглед, 1907, № 6, 324—325 (№ VIII).
[225] Кабрда, Й. Положението на митрополитите..., с. 845.
[226] Ангелов, Б. Руско-южнославянски..., с. 11.
[227] Cicani, O., P. Cernovodeanu. Contribution à la connaissance de la biographie et de l'œuvre de Jean (Hiérothée) Comnène (1668—1719).— BSt, 12, 1971, No 1, p. 155.
[228] Димитров, Б. Петър Богдан Бакшев..., с. 162.
[229] Иванов, Й. Северна Македония. Исторически издирвания. С., 1906, с. 261.
[230] Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев. Цит. съч., 101—102; Mateescu, T. Op. cit., p. 281 ff.
[231] ТДИМН. 2. Скопје, 1966, с. 130; ТИИПБЗ, 2, с. 176 и др.
[232] Матковски, Ал. Односите помеѓу Охридската архиепископија и Османската држава. — ГИНИ, 1972, № 2, 122—123.
[233] Ихчиев, Д. Материали..., с. 128.
[234] ТИИПБЗ, 2, с. 176.
[235] Тонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София, т. 1, с. 49 (№ 55/493).
[236] Софроний Врачански. Цит. съч., с. 28 сл.
[237] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 183—184.
[238] Николов, Й. България и българите в съчиненията на Стефан Герлах и Мартин Крузиус. — ГСУ ИФ, 67, 1973/1974, 83—84.
[239] Народното четиво..., с. 225.
[240] Коларов, М. Българи —вселенски патриарси (XV—XIX век). Първа част. — Изв. на Бълг. патриаршия. 3. С., 1985, 179—187.
[241] Бел. 49 към гл. I.
[242] Laurent, V. Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454—1476). Succession et chronologie. D'après un catalogue inédit. — REB, 25, 1968, p. 234, 260.

[243] Снегаров, Ив. Търновските митрополити в турско време. —Сп БАН, 51, 1935, с. 214.
[244] Cicani, O., P. Cernovodeanu. Op. cit., p. 144.
[245] Ангелов, Б. Руско-южнославянски..., с. 11.
[246] За кнезовете вж. Грозданова, Е. Българската селска община..., 70—75.
[247] Ἀποστολόπουλος, Δ. Γ., Π. Δ. Μιχάηλαης, Ἡ νομικὴ συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἕνα τεκμήριο. Α. Ἀθήνα, 1987, № 709, 710.
[248] Ангелов, Б. Руско-южнославянски..., с. 16.
[249] Ἀποστολόπουλος, Δ. Γ., Π. Δ. Μιχηλάρης .Op. cit., No 433.
[250] Пак там, No 646.
[251] Снегаров, Ив. Исторически вести..., с. 14.
[252] Гошев, Ив. Нови данни..., с. 364.
[253] Иванов, И. Българските старини на Македония..., с. 209.
[254] Соколов, И. И. Константинопольская церковь..., с. 459.
[255] Снегаров, Ив. Исторически вести..., 18—25 (№ 4, 6, 7, 9, 14).
[256] Вж. бел. 375—376.
[257] Вж. различни мотивации за свалянe на епископи в Αποστολόπουλος Δ. Γ., Π. Δ. Μιχαηλάρης, Op. cit.: низвергване за връзки с жени (№ 419 — на варненския митрополит Матей, 1606 г.; № 440 — на филипополския митрополит Данаил, 1609 г.; № 943 — на филипополския митрополит Мелетий, 1628 г.); за непокорство спрямо Синода (№ 290 — на филипополския митрополит Гаврил, 1648 г.); заради „лудост" (на видинския Лаврентий, 1670 г. — № 129); за ограбване на християните и за незаконно присвояване на средства (№ 163 — софийския митрополит Даниил, 1678 г., № 943 — пловдивския митрополит Мелетий, 1628 г.; за неизплащане на църковните данъци (№ 957 — софийския Мелетий, 1631 г., № 163 — софийския Данаил, 1678 г., № 320 — търновския митрополит Дионисий, 1650 г., № 184 — неврокопския митрополит Сисой, 1655 г.). Някои митрополити се ангажират с обещанието да подадат доброволно оставка, ако не успеят да изплатят в срок дължимите църковни данъци. Ловчанският епископ Симеон например декларира през 1639 г., че ако не успее да внесе в разстояние на 3 дни „τὴν-ἀποκοπην. . . κατὰ τὸ συνοδικὸν εσφραγισμένον κατάστιχον", трябва да се смята за самонизвергнат и патриархът може да назначи друг на негово място (№ 1017). Вж. друго подобно обещание на червенския епископ Гавраил от 1652 г. (№ 227). Поради старост от Месембрийската катедра се оттегля през 1607 г. митрополит Христофор, който става монах в манастира Продром, запазвайки архиерейския си сан (№ 432). Доброволно се оттегля от поста си през 1667 г. и мелнишкият митрополит Григорий, тъй като „не можел да отговори на нуждите на своята епархия" (I, 575).
[258] Доколкото епископът се смятал за „обручен" за своята епархия, триепископството се разглеждало като аналог на троебрачието, което църквата не толерирала. Вж. Laurent, V. Le triépiscopat du patriarche Matthieu I (1397—1410). Un grand procès cannonique à Byzance au début du XVe siècle. — REB, 30, 1972, 64—66.
[259] Цухлев, Д. История на град Видин и неговата област. С., 1932, с. 492.
[260] Vaporis, M. Op. cit., 40—41.
[261] Писмовник от 1783 г. НБКМ РСО, II В 5394, л. 6—9 („молебно" писмо до търновския митрополит Калиник); л. 9—11 („благодарствено" до същия митрополит); Писмовник от 1784 г. НБКМ РСО, № 366 (437), където фигурират молебно и благодарствено писмо до архиерей.
[262] Turcograeciae libri octo a Martino Crusio, in Academiae Tybingensi Graeco et Latino Professore, utraque lingua edita. Quibus Graecorum Status sub Imperio Turcico, in Politia, Ecclesia, Oeconomia, Scolis. Basile, 1584, p. 228.

[263] Снегаров, Ив. Културни и политически връзки..., 39—41. Цариградският патриарх Йоаникий се застъпва с грамота до руския цар за филипополския манастир „Успение Богородично" през 1649 г. (ЦГАДА, ф. 52, оп. 1, 18 янв. 1649, ед. хр. 13, л. 9). Игуменът на търновския Преображенски манастир пристигнал в Русия през 1712 г. с грамоти от константинополския патриарх Атанасий и от търновския митрополит Дионисий (пак там, май 1712, ед. хр. 11, л. 1); свещеникът „Егор" от Русе носел грамоти от „Русинского Болгарского Дионисия на греческом и на болгарском диалекте" (пак там, оп. 3, янв. 1702, ед. хр. № 4, л. 1); варненският митрополит Партений, търновският Макарий и серският Данаил се подписват под молебствена грамота до царя, с която се застъпват за някой си Михаил Алексеев, на когото изгоряла къщата (пак там, оп. 1, 6 ноября 1649, ед. хр. 4, л. 23 сл.) и др.

[264] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека. 3. С., 1964, с. 467.

[265] Иванов, Й. Гръцко-български отношения преди църковната борба. — В: Избр. произв. 1. С., 1982, 157—159.

[266] Снегаров, Ив. История на охридската..., с. 317, 352.

[267] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 94.

[268] Παπαδοπούλου, Στ. Ι. Ὁ μητροπολίτης τοῦ Μ. Τορνόβου Βουλγαρίας Διονύσιος Ῥάλλης Παλαιολόγος καὶ οἱ ἐνεργείες τοῦ γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση, τῶν ὑποδούλων Ἑλλήνων καὶ βουλγάρων (τέλη 16-ου — ἀρχὲς 17-ου αἰῶνα). Ἀθῆναι, 1980.

[269] Cicani, O., P. Cernovodeanu. Op. cit., 162—178; Mateescu, T. Op. cit., 282—283.

[270] Иванов, Й. Българските старини..., с. 45.

[271] Райков, Б. Йеромонах Данаил и Етрополският книжовен център през първата половина на XVII век. — В: Старобългарска литература, 1971, с. 267.

[272] Иванов, Й. Българските старини..., с. 206.

[273] Василиев, А. Ктиторски портрети. С., 1960, 62—63.

[274] Бабикова - Мардин, В. Ктиторский портрет экзарха Христофора в церкви Св. Стефана и роль Несебрской митрополии в художественной жизни города. — ЕВ, 1978, № 4, 138—146.

[275] Иванов, Й. Българските старини..., с. 82, 91.

[276] Захариев, Ст. Географико-историко-статистическо описание на Татар Пазарджишката каза. 2 фотот. изд. С., 1973, с. 43.

[277] Шопов, А., Г. Стрезов. Кодекс на Охридската патриаршия. — СбНУНК, 10, 1894, с. 563.

[278] Иванов, Й. Българските старини..., 514—515; Гошев, Ив. Нови данни..., с. 382.

[279] Ръкопис № 242 от XVIII в. от сбирката гръцки ръкописи при Центъра за славяновизантийски проучвания „Иван Дуйчев", 192. Сведението за завещанието на Йеротей Комнин дължа на моя съпруг Д. Гетов.

[280] Куев, К., Г. Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст. С., 1986, с. 404.

[281] Цветкова, Б. Паметна битка на народите (Европейският Югоизток и османското завоевание — края на XIV и първата половина на XV в.). Варна, 1979, с. 272.

[282] Цит. по Румелийски празници и делници..., 308—309.

[283] Стайнова, М. Опис..., с. 48 (№ 200).

[284] Миноски, М. Врските на Охридскиот архиепископ Гаврил со Австрија. — ГИНИ, 17, 1973, № 3; Снегаров, Ив. История на Охридската...

[285] М и л е в, Н. Охридският патриарх Атанасий и скитанията му в чужбина (1597—1615). — ИБИД, 1922, № 5, 113—128; С н е г а р о в, Ив. История на Охридската..., 96—103; P a p a d o p o u l o s, St. Les démarches de l'archévêque Athanase d'Ochrid pour la libération des peuples balkaniques (fin XVI[e] — début XVII[e] s.) — BSt, 24, 1983, No 2, 559—564.

[286] М и л е в, Н. Един неиздаден документ..., с. 97.

[287] С т а н и м и р о в, Св. Политическата дейност на българите католици през 30-те — 70-те години на XVII век. Към историята на българската антиосманска съпротива. С., 1988, 73—95.

[288] В а с и л е в с к и, Т. Полско-литовската Речпосполита и българите по време на управлението на Ян III Собиески в светлината на новите извори. — В:300 години Чипровско въстание..., 289—290.

[289] М а т к о в с к и, Ал. Отпорот... 3. Скопје, 1983, с. 610 сл.

[290] Пак там, 637—646.

[291] ЦГАДА, ф. 52, оп. 2, ед. хр. 353, № 3 (10. X. 1649); ед. хр. 379, № 1 (16. XII. 1650).

[292] С н е г а р о в, Ив. Културни и политически връзки..., 66—85.

[293] Писахме да се знае, с. 95. Вж. също приписката на граматик Тодор от с. Конак, който пише „при епископа Преславски кир Григорие и при турския цар султан Мурад" (пак там, с. 66) или на йеромонах Рафаил, който преписал един миней „по времето на епископа Ловчански Симеон и при царя султан Мурат" (пак там, с. 68).

[294] Б а л а с ч е в, Г., Д. И х ч и е в. Привилегиите на християните-рая в Османската империя и документи върху тях. — Минало, 1909, 18—19.

[295] За предмета и източниците на каноническото право вж. Б о б ч е в, С. Черковно право..., 5—20, 35—54; М и л а ш, Н. Православно црквено право. Мостар, 1902, 22—26, 79—138; The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. Oxford Univ. Press, 1991, 372—374.

[296] А н г е л о в, Д. Ролята на византийския император в праворазбирането. — ГСУ ИФФ, 42 (1945—1946), 52—55; O s t r o g o r s k y, G. History of the Byzantine State. Translated from the German by J. Hussey. Revised Edition. Rutgers University Press, 1969, p. 487 ff.

[297] O s t r o g o r s k y, G. Op. cit., 503—504.

[298] L e m e r l e, P. Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues. 2. Le tribunal du Patriarcat ou tribunal Synodal. — In: Le monde de Byzance: Histoire et Institutions. Variorum Reprints Synodal. London, 1987, 318—333.

[299] Вж. за тези документи С н е г а р о в, Ив. Брачното право на Охридската архиепископия през XIII век (при архиепископа Димитър Хоматиана). — ДК, 1926, № 28—29.

[300] Q u r a n, Holy. 5:47.

[301] Islam from the Prophet Muhammed to the Capture of Constantinople. Ed. and Transl. by B. Lewis. Vol. 2. Religion and Society. New York, 1974, p. 41.

[302] И х ч и е в, Д. Турски документи за Софийската..., с. 3.

[303] Вж. текста на бератите у К а б р д а, Й. Два берата..., 382—394.

[304] P l j a k o v, Zdr. Quelques questions de l'histoire de l'Archévêché Patriarchal d'Ipek à la fin du XVII[e]s. et l'autonomie de la population non-musulmane des pays balkaniques aux XVI[e] et XVII[e]s. — EH, 4, 1968, 246—247.

[305] М а т к о в с к и, Ал. Граѓански бракови и разводи на христијани во Македонија и на Балканскиот полуостров во време на турското владеење. Студија од правната и културната историја. — ГИНИ, 1973 (17), № 3, 96—98.

[306] История на град Толбухин. С., 1969, 61—62.

[307] М а т к о в с к и, Ал. Граѓански бракови..., 102—105.

[308] М и л а ш, Н. Православно црквено право..., 646—656; С н е г а р о в, Ив. Брачното право..., 108—109, 111—113.

[309] Снегаров, Ив. Търновските митрополити..., 213—214.
[310] Софроний Врачански. Цит. съч., с. 14.
[311] Матковски, Ал. Граѓански бракови..., с. 92; Гълъбов, Г. Мюсюлманско право с кратък обзор върху историята на догмите на исляма. С., 1924, 60—61.
[312] Meyendorff, J. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York. II Print, 1976, 196—197; Христодулова, М. Социално-етичните възгледи на Евтимий Търновски за жената и брака, отразени в посланието му до угровлахийския митрополит Антим. — В: Търновска книжовна школа, 2, 1980,525—528.
[313] Пальмов, И. С. Новыя данныя к истории Охридской архиепископии XVI, XVII и XVIII вв. СПб., 1894, 21—22.
[314] Милаш, Н. Православно црквено право, 621—624; Снегаров, Ив. Брачното право..., с. 108.
[315] Милаш, Н. Православно црквено право, с. 659. По-подробно за християнската концепция за смесените бракове вж. Тодорова, О. Эволюция християнских взглядов на смешанные браки (христиан с мусульманами) в XV—XVIII вв. — BHR, 1991, № 1, 46—62.
[316] За мюсюлманската екзогамия вж. Вагабов, М. В. Ислам и семья. М., 1980, с. 52.
[317] Матковски, Ал. Граѓански бракови..., 97—98; срв. ТДИМН. 3. Скопје, 1969, с. 130 (№ 179), 184 (№ 250).
[318] ТДИМН. 3. Скопје, 1966, с. 8 (№ 9), 130 (№ 179), 184 (№ 250). Кабрда, Й. Положението на митрополитите..., с. 846.
[319] Матковски, Ал. Граѓански бракови..., 111—112.
[320] Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия; Старият Търновски църковен кодекс..., Нов кодекс на Търновската митрополия. — Сб. БАН, 1, 1937, 1—181 и др.
[321] Цит. по Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 421. Кодексът е публикуван от Гелцер през 1903 г., но за съжаление тази публикация ни беше недостъпна.
[322] Правила (κανόνες)..., 1, с. 581.
[323] НБКМ РСО, № 1282, л. 95.
[324] Пак там, л. 96.
[325] Рико, П. Цит. съч., с. 247.
[326] ТДИМН. 3. Скопје, 1969, с. 121 (№ 166).
[327] Матковски, Ал. Граѓански бракови..., 102—106.
[328] За зестрата на християнките вж. Андреев, М., Д. Ангелов. История на българската феодална държава и право. 4 изд. С., 1972, с. 215; Снегаров, Ив. Брачното право..., № 30—31, 166—168; Laiou, A. E. The Role of Women in Byzantine Society. — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 1981, 31/1, 237/241. За зестрата на мюсюлманките вж. Гълъбов, Г. Мюсюлманското право..., 56—57.
[329] Грозданова, Е. Ролята на традиционната селска община..., с. 166.
[330] Например в протокол на кадийския софийски съд от 17. VI. 1550 г. било регистрирано бракоразводното дело на българите Пейо и Стояна от с. Биримирци. Пред съда бившият съпруг заявил: „Дадох развод на поменатата Стояна по лъжливия ни обряд..." (ТИИПБЗ, 2, с. 104). Иванова, Св. Брак и развод в българските земи през XV—XIX век (под печат).
[331] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 420—421; Кодекс на Пловдивската..., № 23, 44.
[332] ТИИПБЗ, 2, 185—186.
[333] Вж. л. 96—98 в писмовника.

[334] Пак там, л. 102—103.
[335] Снегаров, Ив. История на Охридската..., 420—421.
[336] Достян, И. С. Борьба сербского народа против турецкого ига XV — начало XIX века. М., 1958, с. 47.
[337] Соколов, И. И. Константинопольская церковь..., с. 7.
[338] Рико, П. Цит. съч., с. 193.
[339] Френски пътеписи..., с. 384.
[340] Гроздановa, Е. Българската селска община..., 151—152.
[341] Андреев, М. Н. Римското право в България. — ГСУ ЮФ, 1965, 28—29.
[342] Андреев, М. Н. Римско частно право. 5 прераб. и допъл. изд. С., 1975, с. 435.
[343] НБКМ РСО, № 1282, л. 98.
[344] Андреев, М., Д. Ангелов. Цит. съч., с. 365.
[345] Quran, Holy, 4:177; Гълъбов, Г. Мюсюлманското право..., 65—75.
[346] Андреев, М., Д. Ангелов. Цит. съч., с. 360, 363.
[347] Pantazopoulos, N. J. Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki, 1964, 57—74.
[348] Начов, Н. За побратимството. Средец, 1896, 4—11.
[349] Стоянов, М., Хр. Кодов, Опис..., 3, с. 116 (чин за побратимяване в требник от XV в.); с. 121 (същият чин в требник от XVII в.); с. 122 (чин за побратимяване в требник от XVII в.) и др.
[350] НБКМ РСО, № 972 (требник на даскал Филип от 1685 г.), л. 132ª—133.
[351] Бобчев, С. С. Каноническо право..., с. 93; Правила (κανόνες), 1, 60—61.
[352] Рико, П. Цит. съч., с. 238.
[353] Снегаров, Ив. История на Охридската...,1, с. 417.
[354] Правила (κανόνες), 1, 61—64.
[355] Стайпова, М. Из взаимоотношенията...
[356] Papastatis, Ch. Byzantine Private Law and Codifications among the Bulgarians (XVth—XIXth c.) — In:Πνευματικὲς καὶ πολιτικὲς σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Βουλγάρων ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ ιε' ἕως τὰ μέσα τοῦ ιθ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1980, 253—254. Славянският превод на Синтагмата е публикуван от Новаковић, Ст. Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова. Београд, 1907.
[357] Андреев, М. Един непроучен препис на Синтагмата на Матей Властар. — Изв. на Правния инст., 1955, № 1—2, 296—300; Ангелов, Б. Извороведчески приноси. — В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. С., 1971, 341—343.
[358] Papastatis, Ch. Op. cit., 251—253.
[359] Бобчев, С. С. Каноническо право, с. 37.
[360] Павлов, А. Номоканон при большом требнике. Новое, от начала до конца переработанное издание. М., 1897, 44—52; Δ. Σ. Γκίνης, N. I. Πανταζόπουλος. Νομοκάνων Μανουηλ νοταρίου του Μαλαξου του εκ Ναυπλίου της Πελοποννήσου, μετενεχθεις εις λέξιν απλην δια την των πολλων ωφέλειαν. Κριτικη εκδοσις. Θεσσαλονίκη, 1985.
[361] Павлов, А. Цит. съч., 53—54.
[362] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 2. С., 1923, с. 128, № 619/264, л. 122—126 — кратък номоканон в требник от XVI в.; с. 132, № 621/83, л. 276—280 — кратък номоканон в требник от XVII в.; ръкопис № 972 от сбирката на НБКМ, л. 133ª — 135б и мн. др.
[363] Атанасов, Б. Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII век. С., 1986, 110—111.
[364] Снегаров, Ив. Град Охрид. Исторически очерк. — МПр., 4, 1928, с. 114.
[365] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 203, 239.
[366] Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската..., 185—187, 191.

[363] Атанасов, Б. Българо-руски литературни връзки през XVII и XVIII век. С., 1986, 110—111.
[364] Снегаров, Ив. Град Охрид. Исторически очерк. — МПр., 4, 1928, с. 114.
[365] Герлах, Ст. Цит. съч., с. 203, 239.
[366] Снегаров, Ив. Гръцки кодекс на Пловдивската..., 185—187, 191.
[367] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 420.
[368] Гандев, Хр. Демократизация на българската църква (XV—XVIII век). — В, 1984, № 1, 5—12.
[369] Papadopoulos, Th. H. Op. cit., 48—57; Лебедев, А. П. История греко-восточной церкви..., 315—316; Соколов, И. И. Константинопольская церковь в XIX веке, 710—712.
[370] В 1620 г. например иконом на Търновската митрополия бил някой си Николай (Снегаров, Ив. Исторически вести..., с. 15). В документ също от 1620 г. сред свидетелите са споменати други двама чиновници на тази митрополия — светски лица: логотетът Елевтериос и дикеофилаксът Николай (пак там, с. 16).
[371] Пак там, 6—7.
[372] Иванова, Св. Махалата в българския град XV—XVIII в. Канд. дис. С., 1990; срв. Данова, Н. Към историята на Търновската градска община през Възраждането. — ИПр., 1980, № 1, 120—123; Семерджиев, Хр. Цит. съч., 18—20.
[373] Иванов, Й. Българските старини..., с. 156.
[374] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 375, бел. 2.
[375] Пак там, с. 371, бел. 9.
[376] Пак там, с. 525, притурка IX.
[377] Пак там, 136—147.
[378] Пак там, 399—405.
[379] Мирковић, М. Цит. съч., 107—116.
[380] Апостолидис, М., Ал. Пеев. Кондика на Пловдивския абаджийски еснаф. Кн. 1. За времето от 1685 до 1772 г. — Год. на Нар. библ. и музей в Пловдив, 1928/1929, с. 33.
[381] Пак там, с. 20.
[382] Суботић, Г. Охридската сликарска школа од XV век. Охрид, 1980, с. 43.
[383] Василиев, А. Цит. съч., 58—62, 66.
[384] Иванов, Й. Българските старини..., с. 129.
[385] Василиев, А. Цит. съч., 82—83.
[386] Василиев, А. Църкви и манастири из Западна България. — Разкопки и проучвания, 4, 1949, с. 108.
[387] Иванов, Й. Българските старини..., с. 57, 74, 61, 71, 206 и др.
[388] Суботић, Г. Цит. съч., с. 52.
[389] Пак там, с. 95.
[390] Паскалева, К. Ктиторският портрет в българската стенна живопис през XV—XVI век. — В: 1300 години българско изобразително изкуство. С., 1984, с. 55.
[391] Иванов, Й. Българските старини..., с. 130.
[392] Михайлов, Ст. Църквата „Св. Петка Самарджийска" в София. — В: Изследвания в памет на Карел Шкорпил. С., 1961, с. 177.
[393] Апостолидис, М., Ал. Пеев. Цит. съч., с. 65.
[394] Селищев, А. Цит. съч., 200—202.
[395] Писахме да се знае..., с. 87.
[396] Русева, Ив. Преписки и бележки по нашите писмени паметници.— Изв. на Семинара по слав. филол. при Унив. в София, 4, 1921, 43—44.
[397] Грозданова, Е. Ролята на традиционната селска..., 157—158.
[398] За настоятелите през Възраждането вж. Снегаров, Ив. Кодекс (кондика) на църквата „Св. Георги" в Струга. С., 1964, 10—11; Бур - Марковска, М. За функ-

циите на църковните настоятелства през Възраждането. — StB, 17, 1983.
[399] Русева, Ив. Цит. съч., с. 44.
[400] Иванов, Й. Българските старини..., с. 71 (в надпис от 1625 г. от манастира „Преображение Господне" близо до Прилеп се явява „настоятелят йеромонах игумен Дамаскин"; в надпис от 1636 г. от същата манастирска църква се чете името на следващия настоятел — игумена йеромонах Петроний), с. 73—74 (игуменът Сергий йеромонах е отбелязан като настоятел на манастира Слепче в един надпис от манастирския храм, датиращ от 1674 г.) и др.
[401] Писахме да се знае..., с. 105.
[402] Суботић, Г. Цит. съч., с. 76.
[403] Бур, М. Християнското население..., с. 50.
[404] Пак там, 46—47.
[405] Мутафчиев, П. Из нашите старопланински манастири. — В: Избр. произ., 2, 358—359.
[406] НБКМ РСО, № 366 (437), л. 61.
[407] Пак там, л. 26—31.
[408] Пак там, 59—61.
[409] НБКМ РСО, 340 (533), л. 22 б.
[410] Пак там, № 1282, л. 97—98; БИА II В 5394, л. 61.
[411] Кабрда, Й. Два берата..., с. 385; ТДИМН. Сер. 1. Т. 2. Скопје, 1966, с. 7, 183.
[412] Иванов, Й. Българските старини..., с. 86.
[413] Писахме да се знае..., с. 301.
[414] Николовска, Сл. Кодик на монастирот Трескавец. — В: Споменици од средновековната и поновата историја на Македонија. 4. Скопје, 1981, с. 330.
[415] Радонић, Ј. Епистолар монастира Продрома (Слепче) из XVI века. — Споменик Српске Краљевске Академије. 491. Други разред, 42. Београд, 1910, с. 64.
[416] Станчева, М. Бележки върху приписките в Боянския поменик. — ИБИД, 26, 1968, с. 312; Николовска, Сл. Цит. съч., с. 430.
[417] Павловић, Л. Култови лица код срба и македонца (историјско-етнографска расправа). Смедерево, 1965, 283—285.
[418] Стара българска литература. 2. Ораторска проза. С., 1982, 197—199.
[419] Пак там, 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 386, 391. За голямото движение на мощите след османското завоевание вж. още Данчев, Г. Разказите за съдбата на мощите в старите южнославянски литератури. — Славянска филология, 13, 1973, 299—312; Nasturel, P. S. Autour de Saint Spyridon le Jeune de Tarnovo. — In: Mélanges Ivan Dujcev. Paris, 1979, 296—297.
[420] Станчев, Кр. Едно малко познато житие на Параскева Епиватска (Петка Търновска). — В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на Иван Дуйчев. С., 1980, с. 284.
[421] Рогов, А. И. Петка Тырновская в восточно-славянской письменности и искусстве. — В: Руско-балкански литературни връзки през Средновековието. С., 1982, с. 176.
[422] Ангелов, Б. Руско-южнославянски..., с. 71.
[423] Станчев, Кр. Цит. съч., с. 285.
[424] Снегаров, Ив. Манастирът „Св. Наум" при Охридското езеро (произход, развитие и културно значение). С., 1972, с. 19.
[425] Снегаров, Ив. История на Охридската..., с. 458.
[426] Драговитийски епископ Харитон. Троянският манастир „Успение Пресветая Богородици". С., 1958, 17—18.
[427] Тулешков, Н. Архитектура на българските манастири. С., 1988, 83—88; Трифуноски, Ј. Манастирски конаци у Скопској Црној Гори. — Гласник

[431] За функциите..., 82—86. За раздаване на църковни пари на заем през XVIII в. вж. Станчева, М. Бележки..., с. 313.
[432] Mango, C. Byzantium. The Empire of New Rome. London, 1980, p. 36.
[433] Семерджиев, Хр. Цит. съч., с. 135.
[434] Вж. бел. 165. За болницата на Хилендарския манастир, съградена през 1785 г. вж. Иванов, Й. Българските старини..., с. 271. За болницата към Пловдивската митрополия през втората половина на XVIII в. вж. Снегаров, Ив. Кодекс на Пловдивската..., № 15, 70.
[435] Станчева, М., Ст. Станчев. Цит. съч., 89—92.
[436] Снегаров, Ив. Кодекс на Пловдивската..., с. 220.
[437] Книга за българските хаджии. Съст. Св. Гюрова и Н. Данова. С., 1985, с. 38, 295—308.
[438] Марковић, В. Ктитори, њихове дужности и права. — Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. 5. Београд, 1925, 100—125.
[439] Иванов, Й. Българските старини..., с. 487.
[440] Например Йерусалимският патриарх Доситей успял да събере 2000 гроша по време на обиколката си из Пловдивско и прилежащите райони през 1669—1670 г. (Книга за българските хаджии, с. 329). Както се разбира от кореспонденцията на силистренския митрополит Йеротей Комнин (началото на XVIII в.), въпреки материалните затруднения, които изпитвала епархията му, християните заделяли милостиня и за Светите места (Cicani, O., P. Cernovodeanu. Op. cit., 155—156). За Божигробски метох в Силистра в средата на XVII в. вж. Повесть и сказание о похождении во Иерусалиме и во Царьграде Троицкаго Сергиева монастыря черного диакона Йоаны по реклому Маленького 1649—1652 гг. — В: Православный Палестинский сборник. XIV. Вып. 3. СПб., 1895, с. 3. По-заможните християни често правят завещания в полза на Светите места (Снегаров, Ив. Кодекс на Пловдивската..., № 44; ТИИПБЗ, 2, 185—186; образците за завещания в бел. 528).
[441] Рефик, А. България под турско управление гг. 983—1255 от егира 1565—1841 от Р. Хр. Документи, взети от тайните турски държавни архиви върху търговския и стопански живот на градовете, населени с българи през време на турското управление. С., 1938, 70—71; вж. бел. 173.
[442] Русева, Ив. Цит. съч., с. 42.
[443] Нешев, Г. К вопросу о состоянии болгарских церквей и монастырей в первые столетия османского владычества. — ЕН, 5, 1970, с. 286.
[444] Кодов, Хр., Б. Райков, Ст. Кожухаров. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. 1. С., 1985, 48—49.

Трета глава

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА И БЪЛГАРСКАТА ДУХОВНОСТ ПРЕЗ XV–XVIII В.

Ортодоксално християнство и битово православие

Макар и поставян многократно в историческата книжнина, в контекста на настоящото изследване въпросът за „православното езичество" безусловно заслужава по-обстойно внимание, още повече, че става дума за един феномен, който оцветявал по неповторим начин духовния живот на българите през робските времена.

Разстроената из основи по време на завоеванието църковна инфраструктура, изтребването на част от духовния елит и емиграцията на друга значителна част от него, дискриминационните ислямски норми, в съгласие с които църквата била принудена да функционира и които не ѝ позволили да се съвземе напълно от понесения първоначален шок, произтичащото оттам незадоволително състояние на енорийската система, изразяващо се в липса на достатъчно храмове и в ограничените възможности за подготовка на духовни лица — ето накратко предпоставките за разгръщане на един процес на частична репаганизация на вероюшите през османския период. Така на Балканите, а и в България буйно разцъфтяло „православното езичество" (или „битовото християнство"), както е прието да се обозначава причудливата смесица от езически и ортодокосални вярвания и практики, които характеризирали простонародната религиозност.

Може би няма друг извор, който така добре да отразява двойствената езическо-християнска същност на българските народно-религиозни схващания, както религиозният фолклор. Българските народни песни и приказки от този жанр ни срещат с един мироглед, който, меко казано, стои доста встрани от ортодоксалнохристиянската концепция. Да започнем оттам, че съгласно народните представи сферата на божествената власт е донякъде ограничена. Бог, светците и ангелите присъстват във фолклорния пантеон, но не като единствените висши сили, а като равнопоставени както на небесните властелини — Слънцето и Луната, така и на някои демонични същества от типа на самодивите и змейовете. По чисто езически маниер фолклорът „преотстъпва" на светците част от Божиите прерогативи. Например св. Илия управлява небето, дъжда и гръмотевиците. Когато той е разгневен или болен, на земята настава суша. За фолклорното съзнание висшите

сили не са непристъпни и недостижими. Между човека и светците няма непреодолима преграда. В една народна песен, да речем, се пее, че св. Димитър се оженил за Бяла Неда от София, а св. Илия се разплакал от обида, загдето не го поканили на сватбата и се успокоил чак когато булката го дарила с риза и остра сабя.

Българският религиозен фолклор прекроява до неузнаваемост евангелската и агиографската традиция, като в пълно противоречие с тях обвързва Бога и светците със здрави фамилни връзки. Св. Илия се явява като вуйчо на Христос, а св. Иван — като негов кръстник. Освен това в народните песни небесното гражданство се вълнува от напълно земни проблеми — то води свое стопанство, развлича се, съди се и т. н. То не е лишено и от някои чисто човешки недостатъци — в една песен се пее как св. Димитър откраднал кръста на св. Иван и затова бил наказан с тъмница. Във виждането на народа Бог не е всеопрощаващ, а и светците следват собствените си интереси, често във вреда на човека. В една песен Богородица и Йоан Кръстител например крадат стадата на овчарите, за да издоят мляко за малкия Христос[1].

С езически преживелици била изпълнена и християнската религиозна практика. В предходната глава вече обърнахме внимание върху езическото отношение към мощите. Друг езически елемент, широко застъпен в християнския култов живот по време на робството, били вотивите. Малки каменни или костени плочки с изображения на здрави крайници, очи, бременна жена и др. се полагали в Божия храм до олтара с надеждата, че Бог ще помогне да се реализира изрисуваното — т.е. че болните ще се сдобият с изцеление, слепците ще прогледнат, безплодните жени ще заченат. Тази по същество магическа практика виреела несмущавана през целия период на робството. През XVI в. за нея говори Стефан Герлах, а Пол Рико я регистрира през XVII в.[2] Тя била жива и през изминалото столетие, откогато датират най-ранните запазени вотиви у нас[3].

Амалгамата между християнство и езичество е присъща за простонародната религиозност на всички средновековни християнски общества, включително и на западноевропейското[4]. И ако има нещо феноменално в балканския (респективно българския) вариант, то не е самото „битово християнство", а изключително толерантното отношение на църквата към него. Църквата не само че не влагала особена ревност в осъждането на простонародните християнски представи и обредност, но и сама до известна степен станала съучастник в отстъплението от строгите норми на християнския култов живот.

Непосредствено след падането на Цариград църковните среди възприели политиката „ad hoc", характеризираща се със снижаване на изискванията към обредната чистота на православието и с наблягане върху същината, върху самия факт на привързаност към православната вяра, дори и в най-профанизираното ѝ разбиране. Тази „програмна" за църквата идея била формулирана още от първия цариградски патриарх след завоеванието — Генадий Схоларий. Отчитайки тоталната деградация на духовенството, той бил готов да прости на обикновените вярващи неволните отклонения. Тезата на Схоларий била, че съвременниците му живеят в условия, напомнящи на първите векове на християнството. Църквата сега воюва, изтъква патриархът, а военното време не предполага строго съблюдаване на устава. Нещо повече, онзи, който държи за стриктното спазване на всички обичаи — така, както е било по времето, когато християните се радвали на свободата, той е враг на християнството, защото налага едно непосилно бреме върху немощни люде. И обратното, истински апостолски дух обладават онези, които са склонни „да простят малкото, за да съхранят голямото"[5].

Причините за безпрецедентния православен либерализъм в пределите на Османската империя, както личи дори само от разсъжденията на Схоларий, трябва да се търсят не само или може би не толкова в неспособността (кадрова, интелектуална, финансова) на църковните институции да се придържат близо до установения от каноните ред, но и в страха, че за християнската рая ислямът би могъл да се превърне в една привлекателна алтернатива на строгото православие. Не бива да се поддаваме на илюзията, че само икономическите и политическите изгоди или пък само прякото насилие са тласкали завоюваните към исляма. Способността на исляма в столетия на политически триумф да поглъща в лоното си все нови и нови народи, изповядвали дотогава различни религии, както и удивителното му свойство да запазва адептите си в периоди на политически упадък, навеждат на мисълта, че именно в качеството си на вероучение и култ ислямът притежава някои черти, които го правят удобен и предпочитан пред другите монотеистични религии. Лесно е да се досетим например, че на обикновения човек е правел силно впечатление чувственият облик на мюсюлманския рай. Освен това мъжката половина от населението със сигурност е била поблазнена от далеч по-голямата свобода в сексуалния и в брачния живот, която гарантирал ислямът. Шериатът допуска „правоверните" да имат 4 законни жени и неограничен брой наложници (друг е въпросът, че повечето мюсюлмани в действителност живеели в моногамия)[6].

В чисто обреден аспект ислямът бил една много „по-лесна" за упражняване религия в сравнение с християнството. Достатъчно е да спомена, че постът по време на свещения месец рамазан се извършвал само денем и че при това мюсюлманинът имал възможност да отложи този пост, като го прехвърли към друг, по-удобен за него период на годината[7]. Съвършено ясно е следователно, че за да не отблъсне пасомите си и да не ги тласне към исляма, Православната църква била просто длъжна да преразгледа отношението си към църковната дисциплина и да направи съществени отстъпки в тази сфера.

Изворите от епохата ни предлагат безброй примери за такова преднамерено разхлабване на църковната дисциплина и заобикаляне на строгите канонични правила. Тази политика се провеждала на всички възможни нива, т.е. по отношение не само на паството, но и на духовенството. Поради острата необходимост от повече свещеници не се съблюдавала стриктно препоръчваната от каноните възраст за ръкополагане. Така по сведения на Руджиер Бошкович (1762 г.) свещеникът на българското село Канара бил млад мъж на 25 години[8]. Според друг документ софиянецът йеромонах Тимотей, роден в 1673 г., бил въведен от местния владика в свещенически сан през 1701 г.[9] — т.е. преди да е навършил изискваните от канона 30 години. Допускало се също свещеници да се женят повторно. В берати, издадени през XVII в. за няколко охридски архиепископи, се предвиждат например такси за втори, трети и четвърти свещенически брак[10] (нека припомним, че каноните позволяват на йереите само един брак). Църквата не преследвала и страничните занимания на своите подчинени, макар те често да влизали в противоречие с правилата ѝ[11]. Без да може да се третира като грубо нарушение на църковните правила, обстоятелството, че българските свещеници рядко носели вън от храма полагаемото им се облекло, е твърде показателно за понижената взискателност към низшия клир. Стефан Герлах споменава, че извън богослужението попът „ходи облечен като останалите българи, само че носи попска шапчица"[12].

Било поради невежество, било поради слаб контрол от страна на висшестоящите инстанции българските свещеници правели неща, които направо шокирали западните пътешественици. Например един полски пратеник до Портата в своите записки от 1636 г. с искрено изумление отбелязва, че свещеникът на с. Алфатар (в Добруджа) държал просфората под възглавницата, на която спял с жена си[13].

Свещениците в общия случай не само че не предприемали никакви мерки, за да се противопоставят на вулгаризираната рели-

гиозна практика на своите пасоми, но тъкмо обратното — те нерядко поемали ролята на главни действащи лица в изпълнението на народните обреди. Панайотис Кодрикас, автор на „Наблюдения върху съвременните българи в Шумен през 1791 година", разказва: „Свещениците, които са създали при всички народи своя собствена власт над съзнанието на народа, нямат намерение да накърнят вярванията на този народ и дори ги поддържат, като са ги превърнали в източник на свои облаги. Така всеки един от българите е задължен от религията да пожертва едно агне на Гергьовден. Свещеникът трябва да присъства на това жертвоприношение. На рогата на жертвата поставят запалени свещи, пеят, а свещеникът дава своята благословия и тогава заколват агнето с религиозни церемонии. Кръвта на жертвата се събира грижливо в един съд, без да се допусне да капне на земята дори капка, а всичките й вътрешности се заравят с церемония в земята. След привършването на този обред агнето се изпича цяло и едната му четвъртина и кожата дават на отслужилия свещеник."[14] Има данни, че енорийските попове наравно с миряните вземали участие и в „обезвреждането" на „вампирясал" мъртвец[15]. Свещеникът изпълнявал активна роля в почти всички празници, записани в народния календар[16].

Като се има предвид голямата свобода, предоставена на свещеничеството, естествено е, че претенциите на църквата към паството били още по-скромни. Според Пол Рико те се свеждали до няколко задължителни пункта, по-важните от които били: присъствие на литургия в неделните дни и на празници, спазване на постите, изповед поне 4 пъти годишно, забрана да се четат еретически книги и да се подражава на обичаите на неверниците, покорство и почитание към духовните пастири[17]. В действителност обаче дори тези минимални изисквания не били спазвани. Петър Богдан в релацията си от 1640 г. съобщава, че имало старци на 80 години, които никога не се били изповядвали. „На Великден се причестяват, без да се изповядват" — възмущава се католическият епископ[18]. В началото на XVIII в. пък изповедниците от Охридския диоцез допускали до причастие всички изповядали се, без да налагат епитимии дори за тежки грехове. Те не изисквали от паството си пълен пост, като позволявали в сряда и петък да се консумира риба[19]. А Корнелий Дриш (20-те години на XVIII в.) укорява монасите от Бачковския манастир, загдето се отнасяли с лека ръка към обичая на селяните от околността преди причастие да пият от водите на р. Станимака, за които се вярвало, че имат чудодейни свойства[20] (трябва да поясним, че преди причастие е забранено да се яде или да се пие каквото и да било).

След като самите духовни водачи не проявявали кой знае каква педантичност във въпросите на вярата и култа, от само себе си се подразбира, че неизкушеното в догматичните и литургически тънкости паство в никакъв случай не осъзнавало поведението и вярата си като отстъпление от истинското християнство. Това трябва дебело да се подчертае, тъй като и до ден-днешен е широко разпространено мнението, че българинът открай време бил „безбожник", че никога той не се е отличавал с искрена и дълбока религиозност, нито пък е питаел особено уважение към църквата и нейните институции. Десетилетия наред това становище бе поддържано от марксистката ни изследваща религията литература. Рязко се противопоставяха езическите и християнските пластове в народния мироглед и с нескрито задоволство се констатираше приоритетът на първите[21], без да се отчита, че в епохата, за която става въпрос, езическите преживелици не са били осмисляни като нещо противостоящо на християнската култура, а като неразделна част от нея.

Длъжни сме, разбира се, да потърсим отговор на въпроса, как се е вписвала църквата в ежедневието на поробения българин, за да успее да формира и да възпроизвежда от поколение на поколение християнския манталитет.

Преди всичко църквата присъствала във всички по-важни моменти от жизнения път на мирянина. Едва ли подлежи на съмнение, че даже най-невежите или най-неблагочестивите християнски семейства възприемали църковния обред при кръщението, бракосъчетанието и погребението като нещо ако не задължително, то поне твърде желателно. Друг е въпросът, че там, където липсвал свещеник, обреди като кръщението и венчавката се извършвали със значително, понякога неколкогодишно закъснение.

Църквата била неизменен спътник и в делничните грижи на хората. Страниците на свещеническите молитвеници от епохата на робството са изпъстрени с всевъзможни — и канонически, и апокрифни молитви, целещи избавление от малки и големи беди и страдания: молитва за дъжд, молитва против страх, срещу бяс, молитва, когато падне нещо „нечисто" в съд с мед, вино или масло, молитва за лехуса (родилка) и др. Предвидени били и молитви за различни трудови начинания: молитва при първата жетва, за садене на лозе, за гроздобер, за риболов, за заколение на овен и т. н.[22]

Най-сетне целогодишният низ от християнски празници, които се отбелязвали не само с народни тържества, но и със служба в храма, въвличали пряко населението в орбитата на църковното влияние. Както е добре известно, църковната година се състои от

два цикъла: на подвижните и на неподвижните празници. Първият цикъл включва съботните и неделните служби, както и службите, свързани с най-големия православен празник — Великден. Неподвижните празници от своя страна биват Господски, Богородични и празници на светци. Четири празника от подвижния цикъл (Входът Господен в Йерусалим, Възкресение Христово, Възнесение Господне и Св. Троица) и 8 от неподвижния цикъл (Рождество Христово, Богоявление, Преображение, Въведение на Богородица в храма, Благовещение, Рождество Богородично, Успение Богородично и Въздвижение на животворящия кръст Господен) формират групата на 12-те най-значими празника в църковния календар[23]. Вероятно поне тях нашите предци са зачитали с присъствието си в църква (става дума за населените места, които разполагали със свой молитвен дом или се намирали близо до манастир).

Няма ден в църковната година, който да не е посветен на паметта на някой светец[24]. Разбира се, нереалистично е да се очаква, че обикновените трудови люде са ходели на църква всеки ден. Пък и твърде съмнително е дали мнозинството български свещеници, обременени с допълнителна полска или занаятчийска работа, са успявали да почетат със служба в храма имената на всички светци, записани в църковния календар. Енорийските църкви вероятно се изпълвали с богомолци само в дните на най-популярните светители. Ако се съди по патроните на нашите църкви от османския период, може да се стигне до заключението, че българите обграждали с особено благоговение както някои свещени фигури от общохристиянско значение (св. Богородица, св. Георги, св. Никола (Мирликийски), св. апостоли Петър и Павел, Архангел Михаил), така и някои български или побългарени светци (св.Иван Рилски и св. Петка)[25].

Християнският ритуал е изграден по такъв начин, че позволява в течение на една година черкуващите се миряни да изслушат от устата на своя свещеник немалка част от съдържанието на основните християнски книги: четирите Евангелия, Апостола, Псалтира и др.[26] Ето как дори и да било неграмотно (а в мнозинството си то несъмнено е било именно такова), обикновеното българско паство е могло чрез слушане да попълни поне отчасти празнотите в своята религиозна култура.

Огромна роля за възпитанието на пасомите в духа на християнските ценности изпълнявала проповедта. От края на XVI — началото на XVII в. в помощ на свещеника проповедник дошли един особен тип сборници, известни у нас под името дамаскини. Първите български дамаскини датират от края на XVI в. и пред-

ставляват цялостни преводи на гръцкия сборник „Съкровище“ на Дамаскин Студит, отпечатан в 1558 г. във Венеция. Новаторското в това съчинение е стремежът на автора да пише по разбираем начин, за което той заявява още в своето предисловие: „Ако градината е заключена и кладенецът запечатан, каква полза и от двете?“[27] Нашите дамаскини са издържани тъкмо в духа на тази „програмна декларация“ на Студит за по-голяма достъпност на църковното слово. С ясно съзнание за необходимостта от адаптация на това слово към равнището на масовата аудитория бил изпълнен например известният български дамаскинар от XVIII в. йеромонах Йосиф Брадати, който в една своя преработка на Златоустово слово съветва свещениците да не затормозяват неуките си пасоми с „псалтирское тълкувание и канонское четание“, а да използват „книги поучителни по простия язик, да се разбират и прости людие безкнижни да разумеют“[28]. Както заради своята форма, така и благодарение на съдържанието си, дамаскинарската проза намерила пътя до сърцата на широката публика. Преди всичко тя била поднесена на говорим или на много близък до говоримия български език[29]. Тя имала и допълнителното достойнство, че била занимателна. Твърде много в това отношение спомагало обстоятелството, че част от дамаскинарските творби се родеели с апокрифната литература, чиито идеи, образност и поетика се доближавали до народното светоусещане[30]. По време на робството строгата диференциация между канонични и неканонични творби до голяма степен била изоставена. Апокрифните съчинения били впрегнати в една нова за тях и твърде непривична служба — в защита на християнщината. В първоначалната си редакция дамаскините включвали жития и празнични проповеди, свързани с нуждите на църковния календар. Но въпреки че постепенно съставът им се изменил и че лека-полека прераснали от богослужебни сборници в книги за извънцърковно четене[31], те останали верни на основното си предназначение — да работят на една съвсем практическа плоскост, като направляват ежедневното поведение на пасомите по посока на християнската добродетел. Слова против пиянството и леността, против езическите суеверия и магьосниците, поучения за това, как да се стои в църква, как да се носят жените и как да се държат у дома и в обществото, слова в прослава на християнската благотворителност — ето само част от нравоучителния репертоар на дамаскините[32].

Християнското паство обаче било не само „слушащо“ или „четящо“, но и „гледащо“ — в смисъл, че църковната живопис също огрaмотявала вярващите. Тя всъщност представлявала една

лесно разбираема за всеки рисувана енциклопедия, чрез която пред очите на богомолеца оживявали основни персонажи и събития от Свещеното писание и от църковната история. Въпреки огромното разнообразие, което се наблюдава в оформлението на храмовете от времената на робството, в общи линии черковната украса следвала един отдавна утвърден ред. В нея доминирал принципът на хоризонталното членение. В най-близките до свода пояси се разполагали сцени и образи, които имали най-непосредствено отношение към „небесното". С всеки следващ надолу пояс образите и сцените постепенно се „приземявали". Така в свода на храма обикновено се изписва образът на Христос Пантократор (Вседържател). Следват пророци и апостоли, под тях — сцени от живота на Христос, разкриващи божествения му произход (т. нар. „празници"), а още по-надолу — сцени, които показват земния му живот и страдания (т. нар. „Страсти"). В ниските регистри са представени образите на смъртни люде, украсили се с богоугодни дела: светци и мъченици, а много често и ктиторите на храма[33]. Понякога в преддверието или отвън, на западната стена на храма, зографите рисували композицията „Страшния съд", за да напомня на богомолците за възмездието, чакащо грешниците в отвъдния свят[34].

Засилените образователни функции, които по необходимост поела църковната живопис през епохата на робството, предопределили и някои промени в нейния характер. На изследователите е направило впечатление, че тематичният обхват на монументалната украса непрекъснато се разширявал, като от век на век тя ставала все по-„разказвателна", „бъбрива" и дидактична[35].

Разбира се, неподкрепени от ефективна наказателна практика, средствата на християнското слово и на култовата живопис били съвсем недостатъчни, за да може църквата в лицето на своите най-образовани и най-съзнателни представители да се пребори без остатък с езическите преживелици в мирогледа и религиозната практика на своето паство. Съчиненията на нашите дамаскинари ясно показват, че езическият манталитет така и не бил преодолян. „Магии и басни веруют, а исповед и причащение не веруют" — пише Теофан Рилски (XVIII в.), а Йосиф Брадати обобщава: „Но и да се реку вам благословени християне, по многу земли ходил есмъ, и толико не съм видел по многу бродници и самовили и магесници, колику у българска земиа."[36]

Без да оспорваме стойността на дамаскиновите слова като извор за характера на народната религиозност, не можем все пак да не направим уточнението, че голяма част от тях били преработка на гръцки, и то доста древни оригинали. Ето защо съдър-

жанието им не следва да се приравнява изцяло и без уговорки към българската религиозна действителност от османската епоха. Например редно е да се има предвид, че словото на Йосиф Брадати „Как подобава да се стои в църква", което често се използва като илюстрация за неблагочестивото поведение на българите в Божия храм („прозеваются в църкви, жени собираютсе да се зговорать что да работать и да се видать свои премени, и да кливетать, и да обсуждавать една друга и да присмиват ся...") в действителност не е творение на нашия книжовник, а модификация на едно от словата на Йоан Златоуст (IV — началото на V в.)[37].

Освен от домашната изворова база представите ни за религиозния живот на българите от онова далечно време се основават и на сведения, почерпани от бележките на западните пътешественици или на българското католическо духовенство. А на тях като на образовани люде естествено са правили впечатление преди всичко отклоненията от църковната норма. Като представители на друг обред (католическия или протестантския) тези автори се отнасяли ако не с презрение, то поне с голяма доза превъзходство към православните и рядко пропускали случай да ги уличат в невежество или немарливост[38].

Но дори и чужденците, които имаме пълно основание да упрекнем в хиперкритичност, невинаги се изказвали пренебрежително за религиозността на българите. Според Адам Венер (второто десетилетие на XVII в.) българите „извършват молитвите си с малко думи, но както забелязах, истински християнски и ревностно"[39]. Освен това, колкото и придирчиви да били, чуждите наблюдатели не можели да не признаят, че в някои случаи православните българи проявявали изключителна църковна дисциплина. Постите например понякога се съблюдавали с почти фанатична строгост. Георг Кристоф фон Найчиц (1631—1634) разказва как една селянка от с. Петърч, Софийско, почти обезумяла от ужас, като разбрала, че приютените в къщата ѝ чуждоземни гости са дали на детето ѝ да си похапне сирене по време на поста. Майката се опасявала, че това е непростим грях[40]. Софийският католически епископ Петър Богдан също не отрича, че православните му сънародници спазвали стриктно четирите големи поста (Великденския, на Св. Апостоли Петър и Павел, Богородичния и Рождественския) и ежеседмичните постни дни сряда и петък, макар да не се въздържа хапливо да отбележи, че постенето се изразявало само във въздържане от месо, а „иначе ядат три-четири пъти дневно като животни"[41].

След всичко казано можем, струва ни се, да потвърдим виждането, че „българинът от XV—XVII в. не е християнин според строгите изисквания на църквата от епохата на Реформацията и Контрареформацията, която впрочем е формулирала и нашите представи за еталонния християнин, но той е убеден, че е християнин, чувства се християнин“[42].

* * *

През Ранното средновековие твърде компромисната политика на православната църква към езическите преживелици в народния мироглед и обичаи спомогнала за по-бързата християнизация на българите. Сякаш по някаква зла ирония на съдбата, но всъщност напълно закономерно, столетия по-късно, в годините на османското владичество, същата компромисна църковна политика допринесла за сравнително лесната дехристиянизация на част от българското население.

Не ще и дума, че „православният езичник“, т.е. човекът, който не познавал достатъчно дълбоко основите на своята религия и комуто самата църква, волю или неволю, давала прекалено голяма свобода, не бил обременен с излишъци от верски фанатизъм и лесно се поддавал на външни религиозни влияния. Още повече, че срещу себе си или по-скоро до себе си този наш не дотам ортодоксален християнин често имал един също толкова неортодоксален и не особено фанатичен мюсюлманин.

Още в ранните етапи на ислямската агресия в т. нар. „контактни зони“ (да речем в Мала Азия), където завоевателят заварил огромни маси чуждорелигиозно население, се формирали различни мюсюлмански секти и ордени, които съумели да налучкат много по-успешни пътища за привличане на нови адепти в сравнение с ортодоксалния, сунитски ислям. Впоследствие част от тези ордени изиграли ролята на „преден отряд“ в процеса на ислямизация и на балканското християнско население. С най-големи „заслуги“ за ислямизацията на българските земи изпъква бекташийският орден. Официално орденът минавал за сунитски, но в действителност бил по-близък до шиизма. Религиозните вярвания и практика на бекташите стоели тъй далеч от официалния сунитски ислям и същевременно в някои свои елементи толкова много наподобявали християнството, че част от завареното население, което и без друго не било съвсем наясно с истинските догми и обредност на своята религия, с желание възприело тази нова версия на ислама. Почитането на Троица (макар това да не била християнската

троица Бог—Отец, Бог—Син и Св. Дух, а Троица, състояща се от Аллах, Мохамед и Али); изповедта на младите дервиши пред шейха; процедурата за приемане на нови членове на ордена, която много напомняла на християнското причастие; задължителният целибат за онези дервиши, които обитавали в текетата (своеобразните дервишки манастири); уважителното отношение към жените[43] — всички тези особености на „опозиционния" ислям правели относително безболезнена замяната на християнството с религията на завоевателя. Освен това в противовес на ортодоксалния, строго монотеистичен ислям бекташизмът, съобразявайки се със силата на местната християнска традиция, не отхвърлил култа към светците. Превърнатите в дервишки текета и завиета стари християнски манастири се оформили като един особен род смесени християнско-мюсюлмански светилища, посещавани еднакво и от мюсюлмани, и от християни. Многобройни примери в тази насока предоставя историята на Североизточна България, където обитавали значителни маси неортодоксално ислямско население (т. нар. „алиани" или „казълбаши"). Църквите и манастирите, които християнското население било посветило на св. Николай, мюсюлманите от Североизточна България обикновено тачели като светилища на бекташийския светец Саръ-Салтък[44]. Текето Демир Баба в местността Сборяново, Исперихско, било за мюсюлманите място за поклонение пред едноименния казълбашки светец, а за християните — култово средище, посветено на св. Илия[45]. В текето Ак-язлъ баба при с. Оброчище (Добричко) мюсюлманите идвали да почетат своя Бял летен отец, а християните — св. Атанас[46]. Добруджанските мюсюлмани по сведения на Димитрие Кантемир празнували деня на християнския св. Фока[47]. Религиозният синкретизъм в „контактните зони" стигал дотам, че някои мюсюлмани даже кръщавали децата си по християнски обред. На християнското кръщение мюсюлманите гледали като на „телесно лекарство" — ето защо в някои номоканони се обръща изрично внимание на християнските свещеници да не се поддават на молбите за кръщение на децата на „неверни" родители[48].

Забележително е, че именно в районите, където църковната инфраструктура била недоразвита и подготовката на духовенството слаба (типичен пример за това са селата от Североизточна България), общуването между християни и мюсюлмани бележело драстично отклонение от онази „норма" на тотално противопоставяне между двете религии, характерна за градовете или въобще за населените места, в които институциите както на християнската църква, тъй и на официалния ислям стояли на стабилни позиции.

Пътните бележки на френския граф Д'Отрив, прекосил в края на XVIII в. Делиормана, ни помагат да си съставим жива представа за атмосферата на поразителна взаимна търпимост, която царяла там. Д'Отрив видял „села наполовина турски, наполовина български, където мюсюлмани и християни живеят заедно, без да се презират, сродяват се, пият заедно лошо вино и нарушават рамазана и постите. Те познават, както и техните свещеници, само кръстния знак или иллях, аллах и т.н.... Не е рядко да се видят под един покрив чалмите и иконите, Коранът и Евангелието едно върху друго..."[49]

От това безметежно общуване между „нееталонните" християни и мюсюлмани, съпроводено с почти пълно размиване на границите между двете религии, до масовото поглъщане на бившите християни от страна на исляма имало само една крачка. Подкупващата близост между неортодоксалния ислям и битовото християнство внасяла раздвоение в душите на православните българи и нерядко ги изкушавала да се поддадат на новата религия, която освен че изглеждала твърде сходна с бащината им вяра, се радвала и на предимството да бъде религия на политическите господари.

Православната църква против другите верски пропаганди (ислям, католицизъм, протестантство, ереси)

Борбата срещу съперничещите ѝ доктрини — били те други конкурентни религии, други християнски вероизповедания или ереси, винаги е представлявала една от най-важните страни в дейността на Православната църква. По време на османското владичество обаче тя придобива първостепенно значение, защото това вече не е просто борба за надмощие над съперника, а борба за оцеляване, борба „на живот и смърт".

* * *

Османското завоевание на Балканите не заварило Православната църква неподготвена за предстоящата идейна схватка с исляма. До края на XIV — началото на XV в. полемиката с исляма вече била натрупала своя дълговековна традиция, провокирана от последователната конфронтация на източните християни с араби, селджуки и най-сетне — с османци.

Доста дълго време след възникването на исляма (първата половина на VII в.) християните робували на виждането, че той е

ерес, т.е. че е едно от многобройните отклонения от ортодоксалното християнство[50].

Постепенно византийските богослови опознали в достатъчна степен Корана, основните догми и ритуали на исляма, както и ислямските възражения срещу християнството. Оформили се няколко главни теми във византийската полемика, които условно могат да се определят като теологическа, морална и политическа. На първо място, християните изобличават Мохамед като лъжлив пророк, а Корана — като лъжливо писание. Според християнските разбирания идването на един истински Божи пратеник трябвало да бъде засвидетелствано от вехтозаветните пророци (така както идването на Христос например било предсказано в Стария завет от пророк Данаил). За Мохамедовата мисия обаче, смятат християните, в Стария завет няма дори и намек. Освен това за разлика от Христос Мохамед не успял да се „докаже", извършвайки различни чудеса (изцеление на болни, възкресение на мъртъвци и пр.). Същевременно християнските теолози оспорвали мнението на мохамеданите, че християните са получили Божественото послание в изкривена форма и че едва Мохамед е поднесъл на хората Божието слово в неговия неподправен вид. Тъкмо обратното, византийците били убедени, че липсва какъвто и да е знак, който да сочи, че Мохамед е получил откровението си от Бога. Християнската богословска мисъл ревностно защитавала и доктрината за Светата Троица, отхвърляна от исляма като форма на многобожие. Особено яростна била морализаторската критика против исляма и последователите му. Християнството атакувало исляма като религия, фаворизираща чувственото начало и плътските удоволствия. В политически план опонентите на исляма се стараели да докажат липсата на единодействие в редовете на мюсюлманите, изтъквайки наличието на множество враждебни един на друг клонове[51].

Така кристализирала тезата за исляма като една абсолютно лъжлива религия, нямаща нищо общо с християнското учение. Мюсюлманите в полемичната литература от последните десетилетия на Византийската империя били определени с епитета „ἄπιστοι" (неверни), а Мохамед бил квалифициран като „ψευδοπροφήτης" (лъжепророк)[52]. В кръга на тази концепция се движела и българската книжнина през същия период. Нашествениците били назовавани с презрителното „варвари" или „нечестиви", вярата им се окачествявала като „непристойна"[53]. Нещо повече, турци,

татари, араби и „сарацини“* били обозначавани като „погани“, т.е. езически народи[54]. С други думи, в стремежа към очерняне на врага се стигало до отричане даже на очевидното — монотеистичната същност на исляма.

Тази тенденция за пълно отрицание на исляма съвсем логично се задълбочила до краен предел след трайното османско настаняване на Балканите, когато, привличайки голяма част от довчерашните православни адепти, мохамеданската вяра триумфирала в качеството на господстваща религия в новозавладените земи.

Съпротивата на православието срещу настъплението на исляма по време на османското робство е ангажирала усилията на мнозина изследователи — не само историци, но и литературоведи, изкуствоведи и др. Преди обаче да се опитаме да систематизираме досегашните постижения, допълвайки ги с някои неизползвани все още податки, сме длъжни да обърнем внимание върху два особено важни момента от „антиислямската“ тема.

Първият от тях е свързан с генералния смисъл и значение на антиислямската съпротива. Известно е, че помохамеданчването не означавало просто замяна на вярата в Христос с вяра в Аллах. Помохамеданчените били длъжни да следват диктуваните от исляма ритуали, да възприемат ислямските норми на поведение в обществото и в семейния живот и да скъсат напълно с обичаите на дедите си. Фетвите на ислямските теолози осветляват ред детайли от това мъчително прераждане на бившите християни в нови мюсюлмани. Обръщенците не бивало да честват заедно със своите близки, роднини и съграждани „установените от неверниците дни“. Под страх от телесно наказание им се запрещавало да играят хора на общоселските тържества и да се веселят на сватбите на „неверниците“. На жените се забранявало да оплакват на глас своите покойници и др. Освен това приелите исляма трябвало да се откажат от майчиния си език. В една фетва например се поставя следният казус: „Ако мюсюлманинът Зейд, без да му се налага, говори на невернически език, какво трябва да се направи със Зейд? Отговорът на шейх-юл исляма Абдуррахман ефенди гласял: „Порицание.“ Смята се обаче, че зад тази на пръв поглед безобидна формула се криело не само словесно осъждане, но и физическо наказание[55]. Иначе казано, с акта на помохамеданчването започвал един процес на постепенно откъсване на конвертита от неговата

* Етимологията на думата е неясна. Терминът „сарацини“ най-често бил използван за обозначаване на арабите или като събирателно название на мохамеданските народи.

етническа общност. Ето защо с пълно право нашият народ схващал помохамеданчването като „потурчване". Успоредно с това на християнската вяра започнало да се гледа като на един от основополагащите белези на народността, наред с българския език, обичаи и култура и наред със съзнанието за обща историческа съдба на членовете на етноса. В очите на българския народ християнската вяра поемала функциите на гарант за стабилността на етноса, на „българска вяра"[56]. Така пречупена през призмата на етническата устойчивост, борбата между християнството и исляма по време на османското владичество напуска чисто религиозните рамки и придобива ярка народозащитна окраска.

Вторият важен момент се свежда до необходимостта предварително да се разграничат двете основни направления на антиислямската църковна политика. Формалната свобода, която Османската империя предоставяла на поданиците си по въпросите на вероизповеданието, всъщност означавала да се направи житейски избор между привилегированата позиция на мохамеданина и безперспективното, потиснато съществуване на християнина. Разбира се, мнозина предпочели по-благоприятната алтернатива и доброволно се обърнали към исляма. За да отстои позициите си, наложително било църквата да се пребори преди всичко с естествения порив на по-амбициозните или по-слабодушните си пасоми, които се стремели към социална „прекатегоризация". Но успоредно с този, тъй да се каже, вътрешен фронт, съществувал и втори, външен: православната църква трябвало да се възправи срещу една покровителствана от османската държава асимилационна политика. Сама представлявайки винтче от османската държавна машина, църквата била безпомощна да противодейства активно срещу настъплението на исляма в качеството му на държавносанкционирана политика. В случаите, когато ислямизацията била вече свършен факт, възстановяването на статуквото било невъзможно, освен с цената на огромни жертви, тъй като мигновено се задействала отработената до съвършенство в ислямските общества система за предотвратяване на отстъпничеството от „правата вяра". Поради това усилията на православната църква били съсредоточени най-вече към „вътрешния фронт", към превантивна борба за душите на пасомите, към създаване на атмосфера на непримиримост към исляма.

След тези предварителни уточнения преминаваме към конкретните факти, разкриващи участието на църквата в антиислямския отпор.

Запазването на християнската религия през вековете на ино-

верното робство можело да стане само чрез постоянното внушаване на тезата, че християнството превъзхожда исляма, че то и единствено то е спасителният мост към отвъдния блажен живот. В ответ на обидните термини „кяфири" и „гяури" църквата популяризирала не по-малко оскърбителни епитети за обозначаване на мюсюлманите: „нечестиви", „неверни", „безбожни" и др.[57] С дълбоко обиден смисъл били натоварени също прозвищата „агаряни" и „измаилтяни". Според Стария завет праотецът Аврам имал двама синове: първия — от робинята му Агар, на име Измаил, а втория — Исак, от законната му съпруга Сара. След раждането на Исак Сара прогонила Агар и сина ѝ. Но Бог спасил и двамата, като направил Измаил родоначалник на „измаилтяните", а дванадесетте му синове — родоначалници на 12 арабски племена[58]. Очевидно обаче за църквата от османския период било недостатъчно поробителят да бъде показан само с долно (робско и незаконно) потекло („копель"). В църковната литература от онези времена намира място един преработен вариант на библейската легенда, където на Измаил, който дал началото на „всички погани народи", се приписва още един непростим грях — кръвосмешение с майка му Агар[59]. В този си вид преданието за произхода на „агаряните" трябвало да съдейства за заздравяване на неподатливостта на християните към изкушенията на чуждата религия, чиито представители носели родилното петно на отблъскващия кръвосмесителен грях.

За възпитаване на верска твърдост у пасомите били впрегнати всички възможности на богатата православна литературна традиция. Едва ли е случайно например, че Владислав Граматик намерил за необходимо да препише на два пъти (в 1469 и в 1479 г.) житието на първославянския учител св. Кирил, в което се разказват подробности от „сарацинската" (арабската) и хазарската му мисия. Пренията на Константин-Кирил Философ с мохамеданите, в които се отстоява превъзходството на християнската религия над исляма, имали съвсем актуално звучене в българския XV век[60].

Често се преписвали и житията на старохристиянските светци и мъченици, пострадали от гоненията на римските императори. Техният пример трябвало да укрепи решимостта на покорените християни да жертват дори живота в името на своята вяра, но да не се откажат от нея[61]. „Егда придеть на жени да постраждатъ ради име Христово — апелира към българките рилският йеромонах Йосиф Брадати, — да помислатъ и да речетъ: „Прежна времена колико многу жени и девици претрьпеха мучение ради име Христово."[62] За част от пасомите обаче подвизите на ревнителите на

християнската вяра от римско време трябва да са звучали просто като горди и красиви легенди, нямащи пряка проекция в българската робска действителност. Затова църквата прибягвала до такива прийоми като осъвременяване или побългаряване на някои старохристиянски култове. Например св. Терапонтий, презвитер от град Сард в малоазийската област Ликия, пострадал в раннохристиянско време, е представен в Житието на св. Никола Нови Софийски (XVI в.) като „сардикийски" (т.е. софийски) мъченик. А в своята „История славяноболгарская" Отец Паисий обявява Терапонтий за трънски свещеник, когото „турците посекли"[63].

Но най-действена сила безспорно имал примерът на новите светци — мъченици за християнската вяра. Най-ранното българско произведение, в което в ролята на насилниците се появяват хора от Изтока, е житието на Йоан Нови от Григорий Цамблак, написано вероятно в началото на XV в. Героят на Цамблаковото житие приел мъченическа смърт в 1330 г. в град Акерман (дн. Белгород Днестровский, в Украйна), където по онова време господствали по думите на житиеписеца „персите" (в действителност — татарите). Интересно е, че в оригиналната версия мъчителите на светеца са представени като „слънцепоклонници", докато по-късните редактори ги модифицират в мохамедани[64].

Би било напълно излишно да изброяваме поименно българските мъченици от турско време, както и да привеждаме подробности около техните страдания в името на христовата вяра. Това вече е отдавна сторено в други публикации[65]. Тук ще бъде поуместно да се спрем само върху онези моменти, които са показателни с оглед дейността на църквата по разпространението и популяризирането на тези култове, и върху идеологическия ефект, който те упражнявали.

Класически пример за нови мъченически култове са култовете към двамата софийски светци от XVI в. — Георги Нови и Никола Нови, пострадали за вярата съответно през 1515 и 1550 г.[66] Първият бил изгорен на клада заради упорития си отказ да приеме исляма, а другият намерил смъртта си, след като публично се отрекъл от мюсюлманската вяра, към която софийските мюсюлмани го били „приобщили" чрез измама (Никола бил обрязан в пияно състояние).

Дали е случайност, че тъкмо култовете към двамата софийски светци най-добре се „прихванали" на българска почва?

Може би известно значение в тази насока има обстоятелството, че и двамата софийски мъченици са били миряни (Георги

— изкусен златар, а Никола — преуспяващ обущар). Това като че ли ги правело по-достъпни и по-разбираеми за онези, които трябвало да се поучат от техния пример. Струва си да маркираме любопитния факт, че поне до този момент няма сведения в нашите земи през османския период да са придобили популярност мъченици с духовен ранг — било такива, които чрез участието си в политическите борби съзнателно изложили живота си на риск, било други, които станали невинни жертви на мюсюлманския фанатизъм. В 1598 г. например неизвестно по какви причини турците екзекутирали охридския архиепископ Варлаам и хвърлили тялото му във Вардар. И въпреки че на следната година християните пренесли мощите на архиепископа в Охрид и че малко по-късно страданията на владиката били увековечени с житие, този култ така и не се утвърдил[67]. Не се създал култ и към няколкото цариградски патриарси от XVII в., които умрели от насилствена смърт, нито пък към самоковския владика Симеон, обесен през 1737 г. в София като един от организаторите на голям бунт по време на поредното австро-турско стълкновение[68].

Как е ставало канонизирането на новите светци? Според Рико процедурата била твърде сложна. Светостта на кандидата за канонизация трябвало да бъде потвърдена от „хиляда свидетели", а решението се вземало „след внимателна проверка от патриарха, архиепископите и пълния състав на синода"[69]. Но в действителност актът на канонизация бил от компетенциите не само на върховната, но и на местните църковни власти. Канонизирането на Никола Нови например станало в отсъствието на софийския митрополит Яков на събор, в който взели участие „свещеният негов клирос заедно с велможите други достолепни [люде]"[70]. В редица случаи обаче църквата не прокарвала изрично решение за канонизирането на даден мъченик, а само възприемала утвърдената вече сред народа традиция.

Пол Рико пише: „Сега обаче това канонизиране (т.е. канонизирането, съпроводено от всички необходими формалности — б.а.) рядко се върши, защото не може да се проведе без много пари."[71]

И все пак на дълговечност можели да разчитат преди всичко онези култове, които били „разработени" по всички правила на църковната традиция. Когато казваме, че случаят с двамата софийски светци Георги и Никола Нови е класически, имаме предвид и това, че при тях са били налице тези важни допълнителни условия, гарантиращи трайността и жизнеността на един култ: от една страна — оформяне на цикъл от химнографски творби (служби, похвали и молебни канони), предназначени за богослужебна

употреба и, от друга страна, разработване на жития (кратки — за целите на богослужението, или пространни — за извънслужебно четене), в които обикновено се описват не само подвизите на светеца приживе, но и чудодейните свойства на неговите мощи след героичната му смърт. Една от специфичните особености на житията на „новите" мъченици е, че в тях, в разрез с утвърдените общи агиографски схеми, се извайвали образите не на някакви свръхчовеци, а на хора земни и съвсем нелишени от слабости. Както и всеки друг човек от плът и кръв и „новият" житиен герой бил подвластен на страха от смъртта. Той не приемал с мигновена решителност мъченическия венец. В житията на двамата софийски новомъченици много добре е показано, че били необходими продължителни увещания от страна на духовните наставници на страдалците (поп Пею — за св. Георги, и Матей Ламбадарий — за св. Никола), за да бъдат убедени героите да се пожертват за своята вяра[72]. С тези си неподправени, реалистични черти образите на новите светци обладавали много по-голяма сила на въздействие върху съзнанието на обикновените хора, отколкото едно идеализирано представяне в духа на по-старата агиографска традиция. В други моменти обаче, пак в името на главната цел, а именно осигуряването на възможно най-добрия антиислямски пропагандистки ефект, реализмът бил жертван, за да проговори чрез устата на мъчениците наставляващата църква. Затова св. Георги и св. Никола Нови Софийски произнасят в своите жития такива монолози срещу исляма и възхвали на християнството, които са несъвместими с представата за теологическата подготовка на един прост златар или обущар. Например напълно в рамките на ученатa християнска полемика в Житието на св. Никола Нови главният герой изтъква, че Мохамед, отричайки божествената природа на Божия син и на Светия дух, се уподобява на „беззаконний Ария" и на „Савелие духоборец"[73] — двама представители на т. нар. „антитринитарни"ереси, които на времето също оспорвали християнския догмат за триединството на Бога[74].

Някои автори са склонни да смятат, че православното духовенство на Света гора разработило нарочна система за „производство" на мъченици. Атонският патерик ни разкрива схемата, по която действала църквата. Хора от различни краища на империята, които по един или друг повод били приели исляма и впоследствие се покайвали за стореното, бивали прикрепени към опитен атонски старец, под чието духовно попечителство в продължение на няколко години се подготвяли за мъченичество. След изтичането на този срок те слизали в някой от големите имперски

градове (Цариград, Одрин и др.) и публично се отричали от мохамеданството, което естествено повличало след себе си смъртно наказание (смъртната казън за отреклите се от исляма била отменена в Османската империя чак през 1821 г.)[75]. Такава участ постигнала например Иван Българина, който в 1784 г. се отрекъл на всеослушание от исляма в столицата Константинопол. Неговото житие било включено в „Новия мартирологион" на Никодим Светогорец[76].

За борба с исляма църквата използвала и средствата на църковната проповед. През XVIII в. в нашите дамаскини се явяват специални слова против помохамеданчванията. Наистина те били преводи от гръцки, а не оригинално творение на българските духовници[77]. Но подходящо адаптирани към българската среда, тези слова изпълнявали ролята на страж на християнството. „Внимайте себе, кои сте робие у турци, чувайте свою православную веру" — предупреждава книжовникът. „И да не убоите се, аще будете и много грехе сътвориле, или упадете в отчаяние, или да ви принесет враг, да ви речет: „Ви есте много грешни и далеко есте от Бога; потурчете се, да не теглите много зло на тоя свят." А виа не слушайте това, що ви учит враг. Нъ аще ти речат: „Стани турчин, да те простим от робство" — и ти аще ги послушаш и станеши и избавиши свое тело от робство, а свою душу предаеши в робство — да работит врагу и бесу и во веки да се мучит, и да горит в негасими огън."[78]

Не само новосътворените през епохата на иноверното владичество религиозни съчинения, но и някои традиционни моменти от богослужението в новите исторически условия също носели силен антиосмански заряд. Например разполагаме с данни, че и през османско време в чина на Неделята на православието се произнасяла анатема срещу агаряните[79]. При все че този елемент бил установен в източноправославното богослужение много по-рано от XV в., в робските времена той несъмнено имал активна мобилизираща роля.

Църковната живопис също допринасяла със специфичните си средства за насаждане на омраза към исляма. Стенописите нагледно и достъпно представяли идеите, които църквата искала да втълпи у неуките си пасоми. Обикновено в своята работа зографите постигали търсения възпитателен антиислямски акцент чрез подбор на подходящи сцени от богатия православен живописен репертоар. Например в сцената „Христос — велик съдник" сред грешниците, тикани от дяволите към огнената река, са нарисувани и персонажи с чалми, които вероятно са били възприемани като

турци[80]. Хора с чалми заемат мястото на Христови мъчители и в други композиции — например в сцената „Поругание Христово“[81]. Нов патос звучал в иначе съвсем традиционно изписаното „Избиване на витлеемските младенци“. Срещаме го във фреските на Курилския манастир, в несебърската църква „Св. Стефан“ (и двете от края на XVI в.), в „Св. Атанасий“ в Арбанаси, както и в старата костница на Роженския манастир[82]. Евангелският разказ будел мрачни паралели със съвременната действителност. А ликовете на тримата старозаветни герои, отроците Ананий, Азарий и Мисаил — юдеи, хвърлени в огнената пещ по време на тежкото за евреите вавилонско робство, приканвали към стоицизъм и жертви в името на вярата[83]. Същата стойност имали и мъченическите образи на старохристиянските страдалци за вярата[84]. Понякога живописците отправяли и съвсем директни послания до черкуващите се. Например по сведения на Асен Василиев в стенопис от църквата „Св. Никола“ в Калотино (XVI в.) се порицават жените, които са се потурчили. Заради това си прегрешение те са осъдени на вечни мъки на „оня“ свят. Зографът е нарисувал техните гърчещи се тела, обвити от змии[85] — страшно възмездие, което действало като предупреждение за дръзналите да се откажат от бащината си вяра.

Чрез своята законодателна и наказателна практика църквата също целяла ограничаването на загубите от помохамеданчванията. Църковните събори осъждали браковете между православни и иноверни. За престъпилите забраната родители, които свързвали живота на децата си с друговерци, се предвиждало епитимийно наказание — отлъчване за 5 години от църквата[86].

Църквата с пълно основание осъзнавала смесените бракове като огромна заплаха за бъдещето на християнската общност. Защото, ако на омъжилата се за мюсюлманин християнска девойка шериатът все пак давал право да съхрани вероизповеданието си, то поколението от такъв смесен християнско-мюсюлмански брак съгласно шериатския закон безвъзвратно оставало в лоното на исляма. За да предотвратят или поне да намалят до възможния минимум опасната с оглед съдбините на християнството практика на смесените бракове, църковните власти понякога прибягвали и до доста необичайни средства. Например експлоатирайки мюсюлманското чувство за религиозна изключителност, християнските владици се надявали да спечелят за съюзник в борбата си против смесените бракове не другиго, а самите османски управляващи среди. Ето какво разказва Пол Рико за опитите на константинополския патриарх да противодейства срещу широко разпространените в Румелия смесени бракове от типа „кябин“ между мю-

сюлмани и християнки. Патриархът пледирал пред мюфтията, че подобни бракове едва ли са твърде законни от шериатска гледна точка, тъй като християнските момичета, с които се свързвали някои „правоверни" мюсюлмани, били отхранени със свинско месо и закърмени с вино (все продукти, които мюсюлманите смятат за „нечисти"). Както мюфтията, тъй и великият везир били впечатлени от този аргумент и ако може да се вярва на Рико, смесените бракове били забранени, освен в случаите, когато невястата приемала предварително исляма. Друг е въпросът, дали тази мярка е дала очаквания резултат, в което и сам Рико се съмнява[87].

Но когато бракът между християнка и мюсюлманин бил вече факт, църквата благоразумно не препоръчвала разтрогването му. Теоретичната обосновка на тази позиция почивала върху думите на Апостол Павел: „Ако някой брат има невярваща жена и тя е съгласна да живее с него, нека не я напуща. И жена, която има невярващ мъж, и той е съгласен да живее с нея, нека не напуща мъжа си. Защото невярващият мъж се освещава чрез жена си и невярващата жена се освещава чрез брата, своя мъж... Защото, откъде знаеш, жено, дали не ще спасиш мъжа си? Или откъде знаеш, мъжо, дали не ще спасиш жена си?"[88] Църквата от периода на османското владичество не изключвала от своите редове онези жени, които вземали мюсюлмани за съпрузи, а се ограничавала само с недопускането им известно време до причастие[89].

Всъщност смесените бракове били осъществими само в един вариант — между християнка и мюсюлманин, защото за връзка с мюсюлманка шериатът наказвал християнина със смърт. Затова в случаите, когато съпругата християнка се обръщала към исляма, нямало друга възможност за запазване на брака, освен същото да стори и мъжът ѝ. Очевидно обаче не във всички семейства е имало съгласие по въпроса за промяната на вярата. Някои християни не били склонни да правят компромиси с убежденията и религията си в името на семейното благополучие. Например според едно кадийско донесение от 1775 г. някоя си Сафта и нейният невръстен син приели исляма. Но съпругът на новопомюсюлманчената, който между другото бил свещеник, отказал да се помохамеданчи и поискал развод[90]. Изобщо личният пример на християнското духовенство трябва да е действал по-силно от всякакви слова, проповеди или църковни наказания. Образец за християнски стоицизъм било, да речем, поведението на хилендарския инок Дамаскин, родом от Габрово. През 1771 г., пребивавайки в Свищов по манастирски дела, той станал обект на нагла провокация от страна на тамошните мюсюлмани, които го обвинили в прелюбодеяние с

туркиня. Според ислямското законодателство единственият път да спаси живота си бил да се помохамеданчи и да се ожени за „озлочестената". Дамаскин обаче предпочел мъченическата смърт[91].

Разгледана в най-широк аспект, цялостната дейност на Православната църква от епохата на османското владичество била насочена към опазването на пасомите ѝ от турското влияние. Църквата се трудела да възпира, доколкото това ѝ било възможно, съприкосновението между християнското население и представителите на господстващата религия на всички нива — от неминуемите ежедневни съседски християнско-мюсюлмански контакти до ползването на услугите на официалните ислямски институции (например кадийския съд). Защото тесният допир с друговерец-мюсюлманин бил проводник на чуждо влияние, което лесно можело да резонира в опасна посока и да има необратими последици — смяната на религията. Свеждането до минимум на общуването с мюсюлманите било защитна бариера, издигната от църквата.

Анатема заплашвала християните, които ядат, пият и дружат с еретици (в епитимийниците измежду тези еретици фигурират и мюсюлманите). Епитимията за съблудилите „с поганою женою" се равнявала на тригодишно отлъчване от църквата плюс двегодишен покаен срок[92]. В нашите епитимийници от XVII—XVIII в. се определят също тридневен пост и молитва за онзи, който „вкусит от неверных хлеб"[93]. Епитимийни наказания се предвиждали и за онези, които при кръщаването на децата си използват услугите на възприемници турци, както и за християните, които при сключването на брак канят турци за кумове[94]. Забранявало се освен това побратимяването между християни и турци[95]. Усвояването на елементи от мюсюлманския бит и начин на живот от страна на християните с пълно право се схващало от църковните дейци като стъпка, макар може би и несъзнателна, към захвърлянето на бащината вяра. Затова православното духовенство било особено чувствително към мюсюлманското битово влияние и се стараело всячески да изолира пасомите си от него. Йосиф Брадати (XVIII в.) предупреждава християните да се пазят от онези свои сънародници, които „тъкмо една вера християнска държат, а друго въсе по агаренско обичай дръжут и творут"[96]. А в дамаскина от 1768 г. четем наставлението „Да се познают християне и от одежды, и от беседа, и от ястие... и от вси работи да сми отлучены от другите веры..."[97]

Много интересен е въпросът за политиката на Православната църква спрямо новопомюсюлманчените. На места църковните служители правели опити да „отвоюват" обратно душите на

поддалите се на иноверната ислямска пропаганда бивши християнски пасоми въпреки съмнителните шансове за успех на подобни акции. Така от един османски документ от 70-те години на XVII в. узнаваме, че някои свещеници и миряни от град Бер подтиквали новопомохамеданчените да се завърнат към старата си религия[98]. Имало е и специален чин за завръщащите се към християнството бивши мохамедани. През XVII в. според сведенията, които дава Пол Рико, за отпадналите от християнската вяра в детска възраст (т.е. несъзнателно) се отреждало епитимийно наказание пост и молитви в продължение на 40 дни, докато възрастните се приемали обратно в христовото лоно едва след изтичането на 6—7-годишен епитимиен срок[99]. Прави впечатление, че тези срокове са силно завишени в сравнение с онова, което предвижда Матей Властар в своята редакция на Каноникона на Йоан Постник. Там се казва, че ако пълнолетен християнин се е отрекъл от вярата си по принуда, той трябва да пости два пъти по 40 дни, след което свещеникът може да го помаже и да го удостои с причастие. В същото съчинение за доброволно отстъпилите от вярата пълнолетни се предвижда двегодишна епитимия[100]. На пръв поглед буди недоумение това „повдигане на летвата" пред желаещите да се завърнат към християнството, осъществено тъкмо по време на османското владичество. Излиза, че църквата едва ли не сама е поставяла допълнителни препятствия пред разкаялите се отстъпници. Ако такъв нюанс наистина е имало, редно е да потърсим и причината. А тя според нас се заключава в реалистичния подход на църквата към проблемите на съвременността. След като било от ясно по-ясно, че преминаването от ислям към християнство е равносилно на заявка за мъченичество (стъпка, на която биха се решили само малцина фанатично предани на бащината си вяра), църквата отлично осъзнавала, че, първо, няма моралното право да иска масово от хората такива скъпи жертви и, второ, че дори и да би ги поискала, едва ли би ги получила. И тук отново е уместно да се обърнем към Пол Рико, който заявява: „Сега... има малко примери за вероотстъпници, които се връщат от мохамеданската към християнската вяра, защото никой — освен готовия да умре, не смее да признае желанието си за покръстване. Така че тази възхитителна част от дисциплината и практиката е вече отживяла и неизползвана"[101] (има се предвид чинът за възвръщане на помюсюлманчени към християнството).

По отношение на възвръщенците църквата потърсила един по-безопасен вариант в т. нар. „скрито християнство". За разлика от Католическата църква, която безапелационно изисквала пуб-

личното отхвърляне на исляма, Православната проявила повече гъвкавост, като приела тайното изповядване на Христовата вяра под една привидна мохамеданска фасада. Цариградската патриаршия благословила „скритото" християнство още в началото на XIV в.[102]

По всичко личи, че тайното изповядване на християнската вяра намерило почва и у нас. В Житието на св. Георги Нови Софийски например се съобщава за един „сарацин", който тайно се кланял на Христа и поддържал близки връзки с духовния наставник на мъченика — поп Пейо[103]. Като белег за тайно християнство могат да се смятат надгробните паметници на помюсюлманчени българи от Смолянско и Кърджалийско, върху които е изсечен свещеният християнски символ — кръстът[104].

Допускането на скритото християнство изиграло двояка роля. От една страна, то донякъде предотвратило или поне правело да изглеждат по-незначителни масовите загуби, които християнската общност реализирала в резултат от помюсюлманчванията. От друга страна обаче, този компромис до голяма степен подкопавал устоите на църквата. В края на краищата, съблазнени от изгледите за социален просперитет, мнозина представители на покореното население прибягвали към исляма, като се утешавали с мисълта, че не вършат пълно предателство към бащината си религия и че занапред те и техните деца просто ще я изповядват тайно. Но скритото християнство имало ограничен живот — в рамките на едно семейство или на една енория то едва ли е могло да просъществува подълго от две-три поколения. По-сетне при липсата на църковно служение и на пастири, които да полагат системни грижи за опазването на християнската обредност и нравственост, постепенно отмирала и самата християнска вяра. Лека-полека поддържането на някои моменти от християнския култ в житейската практика губело първоначалния си сакрален смисъл, за да се превърне в една битовизирана традиция. По този начин компромисната позиция на църквата, макар и продиктувана от най-добронамерени съображения, всъщност не само че не спомогнала за стабилизирането на християнската общност, но тъкмо напротив — способствала за нейната ерозия.

* * *

Другият голям противник на Православната църква от османската епоха бил католицизмът. Въпреки схизмата от 1054 г., която издълбала пропаст в отношенията между православния и

римокатолическия свят, католицизмът все пак бил равноправен клон на християнството и би следвало да се очаква, че в условията на иноверното османско господство Православната църква ще подходи по-радушно и с по-малко резерви към католиците. Но противно на всяка логика, антилатинизмът продължавал да заема водещо място в идейния арсенал на Православната църква и след разгрома на балканските християнски държави от османците.

Антикатолицизмът и верността към православието били едни от основополагащите принципи на Българската средновековна църква, от които тя не се отказала до края на самостойното си съществуване. Завладяването на България от турците обаче внесло временна корекция в поведението на българските духовни дейци. В синхрон с опитите на част от византийската управляваща върхушка те вложили усилията си за постигане на известно разбирателство със Запада.

Още през 1397 г., т.е. само година след окончателния разгром на България от османците, българинът Киприян в качеството на Всеруски митрополит предложил на константинополския патриарх в Русия да бъде проведен униатски събор. На този събор трябвало да бъдат разрешени не само наболелите регионални проблеми на Руската църква, но и да се поставят някои по-генерални въпроси. Замисълът бил „гърците да се съединят със западните хусари" и така да се гарантира на покореното източноправославно население толкова нужната му помощ в борбата срещу османския нашественик. Идеята не могла да се осъществи не на последно място и поради нежеланието на голяма част от цариградските църковни кръгове да правят каквито и да било отстъпки на „латините"[105].

Нов радетел униатската идея намерила в лицето на Григорий Цамблак, племенник на Киприян, издигнал се до престижния пост киевски митрополит. На католическия събор през 1418 г. в Констанц Цамблак ясно изложил своята концепция за обединение на всички християни под егидата на папата, но при запазване на конфесионалните особености на православната общност[106]. В нашата историческа книжнина е изказана хипотезата, че на същия събор присъствал и цариградският патриарх Йосиф[107] — потомък на Шишмановия род, който с по-късната си дейност на Флорентинския събор ясно показал проуниатските си пристрастия[108].

Активното, макар и твърде закъсняло участие на възпитаниците на Търновската църква в движението за установяване на по-близки отношения с Папството има своето логично обяснение. Вероятно засилената проуниатска дейност на българите в края на

XIV — началото на XV в. се дължала на факта, че тяхната родина имала нещастието да бъде първата окончателно сломена от османския завоевател балканска сила. Нейният разгром трябва да е подействал отрезвяващо върху по-далновидните и политически мислещи български клирици, разколебавайки догматичната им неотстъпчивост. За жалост този поврат към по-гъвкава религиозна линия, който, приложен своевременно, би могъл да донесе някакъв положителен резултат, за българите идел пост фактум.

Малко е да се каже, че сключената във Флоренция уния не се ползвала с популярност. В действителност както мнозинството от църковната върхушка, така и християнските низини в Цариград я посрещали неприязнено. Охридската и Ипекската църква, а също и източните патриаршии не участвали във флорентинските преговори. Отрицателно се отнесли към унията и представителите на Света гора — най-авторитетния монашески център на Балканите[109]. В края на краищата униатският патриарх позорно бил изгонен от Цариград наскоро след пристигането му там. Освен това църковното предание твърди, че в Йерусалим бил проведен събор, на който унията била анатемосана[110].

Гледището на широките православни среди намерило концентриран израз в добилите голяма известност думи на цариградския първенец Лука Нотара: „По-добре е да се знае, че в града царува турски тюрбан, отколкото латинска тиара.“[111]

Антилатинските настроения не стихнали, както би могло да се очаква, даже след завладяването на Цариград от турците. Завоевателите имали всички основания да поощряват непримиримостта на Православната църква към Папството, което можело да стане организатор на кръстоносен подход срещу младата Османска империя. Неслучайно наскоро след падането на Константинопол с изричната султанска благословия за патриарх бил издигнат отявленият противник на унията Генадий Схоларий[112].

Политическата обстановка на Балканите след превземането на Цариград рязко се променила — балканските народи и техните църкви се оказали под ярема на една иноверна ислямска държава. Но почти нищо не се променило във възгледите на Православната църква по отношение на западните християни. Ортодоксалната църква не само че не издигнала като лозунг идеята за християнска общност, а напротив — продължавала да поддържа своя стар сепаратизъм. Например в 1506 г. вселенският патриарх Нифон II, който по това време пребивавал в румънските земи, апелирал към всички православни да останат верни на източното християнство и да смятат Флорентинската уния за невалидна[113].

Справедливостта изисква да се признае, че от третата четвърт на XVI в. насам някои православни йерарси правели срамежливи опити за сближение с Рим. Известни са имената на няколко цариградски и охридски предстоятели от края на XVI — началото на XVII в., които явно или тайно признали папския примат[114]. Обаче субординацията им на Римския престол си останала най-вече тяхно лично дело, акт, който не носел никакви последствия за подведомствените им църкви. Отвергвани веднага от останалите архиереи и възненавидени от народа, такива личности бързо напускали трона.

„Западнячеството" на тези архиереи най-често било продиктувано от практически цели. Чрез признаването на папското върховенство те или се надявали да получат въоръжена помощ, или пък си осигурявали по-радушен прием в католическите страни и пощедри парични подаяния. Православните владици неведнъж демонстрирали желанието си да правят политически сговори, но не и вероизповедни отстъпки. Например охридският архиепископ Атанасий, който в края на XVI в. шествал из европейските дворове, дирейки подкрепата им за едно евентуално въстание на поробените християни в Османската империя, отказал категорично да направи декларация за уния[115]. Безкомпромисен се показал и печкият патриарх Паисий при преговорите, водени между него и пратеника на Римския престол архидякон Леопарди през 1642 г. Патриархът не отстъпил по въпроса за произхода на Светия Дух „и от Сина" (filioque), отрекъл се от опресноците и най-сетне се съгласил да признае на папата предимство по чест (primatum honorem) пред останалите патриарси, но не и действителна върховна юрисдикция над източните християни. Това довело преговорите до мъртва точка[116].

Разбира се, царящото в гръцкоправославния свят негативно отношение към Рим не се дължало нито само на упорития консерватизъм на местното православно духовенство, нито единствено на враждебното отношение на османците към Запада. То било плод и на съвсем реалните предизвикателства от страна на Римската курия.

Разгърналият се след Тридентския събор (1545—1563) процес на контрареформация поставил пред Католическата църква амбициозната задача да спечели за своята кауза нови народи, включително и онези, които обитавали „невернишките земи" (in partibus infidelium). За осъществяването на тази цел Католическата църква положила забележителни грижи по обновяването и реорганизацията на мисионерската си дейност. Специално внимание се

отделяло на кадрите — от средата на XVI в. в Рим и в някои други италиански градове започнали да функционират различни „национални" колегии, където се подготвяли бъдещите работници на католическата пропаганда сред ортодоксалните християни. Католическата църква съзнателно се стремяла да използва като мисионери хора, произлизащи от недрата на онези народи, към които Папството имало аспирации.

Дейността на Римската курия придобила особен размах след учредяването на Конгрегацията за разпространение на вярата (1622 г.) — мощна организация, чиято цел била да координира и направлява усилията на многобройните ордени, заети с мисионерска служба. Провеждайки умна и гъвкава политика за привличане на „схизматиците", курията възприела една твърде либерална линия на поведение спрямо неофитите. Пренебрегната била т. нар. „триезична догма" и се установило проповедничество на роден език. На мисионерите се вменявало в дълг да работят преди всичко за признаването на папския примат от страна на новопокатоличените, а на всички останали въпроси се отреждало второстепенно значение[117].

И преди Тридентския събор католическата църква правела опити за завоюване на сфери на влияние в подвластните на османците български територии. Но така или иначе, когато през втората половина на XVI в. апостолическите визитатори започват усилено да кръстосват българските земи, те регистрират тук едно много скромно католическо присъствие, изчерпващо се с дубровнишките колонии в по-големите градове и с няколкото стари католически селища в северозападната част на страната, където впрочем устоите на чистата римокатолическа вяра били твърде разклатени[118].

От началото на XVII в. датира най-дейният период на пропагандата у нас, продължил до края на столетието. Това е времето, когато от средите на българите католици израснала цяла плеяда от високообразовани духовници, които поели в свои ръце ръководството на българските католически епархии. Ала и през XVII в. католицизмът в България не постигнал блестящи успехи поне като количествено измерение. За каузата му били спечелени главно еретиците павликяни от няколко села на Северна и Южна България. В последна сметка основна опора на католицизма наред с дубровнишките колонии останали четирите стари католически селища — Чипровец, Копиловец, Клисура и Железна, в които католическата вяра се възродила и укрепнала[119].

Много са причините, поради които православното в мнозинството си българско население не посрещнало радушно католичес-

ките мисионери. Но безусловно на първо място сред тях трябва да се изтъкне наследената от предходните векове неприязън към католицизма. За нея свидетелстват недвусмислено повечето католически дейци, които са работили в нашите земи. Илия Маринов например пише в своя релация от 1625 г., че българите-„схизматици" били по-враждебни към католиците дори и от самите турци[120]. Антиварският епископ Пиетро Мазареки смятал гърците и българите за „необръщаеми" (inconvertibili)[121], а Андрей Богдан, когото Пропагандата назначила за охридски католически епископ, така и не посмял да стъпи в катедралния си град от страх да не го убият българите[122].

Враждебността към католицизма наложила своя отпечатък дори върху народното ни творчество, в което за римокатолическата вяра се говори като за „песья вера", и върху апокрифните съчинения, в които католическите народи са квалифицирани като „полуверни"[123].

Непосилно било за католическите мисионери да разрушат формирани отколе отрицателни представи за Западната църква от рода на тази, за която съобщава софийският католически епископ Петър Богдан: „Когато се говори с тях (т.е. с православните — б.а.) за неща относно вярата или църквата, казват: „Папата имал златна брада и я обръснал поради обич към една римлянка. И от срам не могъл да дойде на Седмия събор, но като останал в Рим, разделил вярата."[124]

Отрицателното отношение на православното българско население към католицизма се подхранвало и от други фактори. Стопанският просперитет на католиците (сред които с икономическата си мощ особено изпъквали дубровнишките търговци и инициативните чипровчани)[125] не може да не е дразнел православните. Културното превъзходство на католиците също внушавало неприязнено чувство у православните им сънародници. През XVII в. в българските католически среди не само че израснала една истинска интелигенция, отговаряща изцяло на тогавашните западноевропейски стандарти, но и се формирала широка образователна система, която обхванала значителни слоеве от католическото население[126]. „По божия милост нашите са все първи във всички неща както между турците, така и между тях (православните — б.а.) и там, където има един от нашите католици, да бъдат дори сто схизматици, не дръзват да сторят нищо без него, и тези са много мразени от схизматиците...."[127] Тази оценка на Петър Богдан, макар и нелишена от известна доза напълно обяснимо пристрастие, все пак изглежда доста обективна.

Освен изброените мотиви, еднакви и за православните духовници, и за миряните, Православната църква имала и някои свои специфични подбуди, за да противодейства активно на католическата пропаганда.

Преди всичко преминаването на пасоми от лоното на православието към католицизма било свързано с икономически щети за Православната църква. Обременените с тежки данъци към османския фиск православни архиереи не можели да приемат спокойно факта, че католическата рая се изплъзва изпод данъчната им юрисдикция. Ето защо те непрекъснато предприемали кога успешни, кога безуспешни опити да причислят и католиците към кръга на своите данъкоплатци. Например около 1640 г. търновският православен владика се сдобил с ферман, който му давал правото да събира данъци от покатоличените наскоро преди това жители на бившето павликянско село Маринополци[128]. На някои други места обаче въпреки силния православен натиск католическите общини удържали своите привилегии. Един османски документ от 1675 г. показва, че католиците от Чипровци, Копиловци и Железна съумели да си осигурят султанската подкрепа срещу „вмешателството на гръцките попове"[129].

Голяма роля за конфликта между католици и православни, в частност между католическото и православното духовенство, изиграли и чисто религиозните противоречия между двете църкви — Източната и Западната.

Именно през седемнадесетото столетие Православната църква, притисната от западните си опоненти — католици и протестанти, била принудена за пръв път от векове наред да пристъпи към една сложна задача, която днешните изследователи определят като „дефиниция на догмата". С цел да бъде конкретизирана православната догма, за да се диференцира по-рязко православието от другите християнски вероучения, през XVII в. били свикани няколко православни поместни събора: Цариградски (1638 г.), Яшки (1643 г.) и Йерусалимски (Витлеемски — 1672 г.) И въпреки че в някои формулировки от т. нар. „Изповедания на вярата", обсъдени и приети на тези събори, съвременните изследователи откриват несъмнени следи от влиянието на западната догматика, като цяло съборите от XVII в. имали значението на форуми, на които се отстоявала самобитността на православието и неговата несъвместимост както с протестантството, тъй и с католицизма[130].

Епископите от българските епархии не останали вън от движението за чистота на православието. Например търновският митрополит Герасим сложил подписа си под „Изповеданието на

вярата", съставено от йерусалимския патриарх Доситей[131]. В този документ категорично се подчертавала православната позиция на несъгласие с основните постулати на католицизма: отхвърляли се „филиоквето" и опресноците, не се приемали доктрината за Чистилището и папските претенции за господство във Вселенската църква[132]. Самият автор на „Изповеданието" — Доситей Йерусалимски, една изключителна фигура в гръкоправославния свят през втората половина на XVII и началото на XVIII в., бил известен с красноречивото прозвище „λατινομάστιξ " (бич на латините[133]).

От католическите извори научаваме, че отвреме-навреме православни и католически архиреи, оглавяващи български епархии, кръстосвали шпаги в ожесточени теологични диспути. В многократно споменаваната релация до Римския престол от 1640 г. например Петър Богдан пише, че един ден в Копиловския манастир му гостувал някакъв гръцки епископ, с когото разгорещено дискутирали около проблема за произхода на Светия дух[134]. В 1660 г. пък софийският католически архиепископ помолил Конгрега-цията да му изпрати полемични съчинения срещу правосла-вието[135]. Очевидно те са му били нужни не толкова за собствена интелектуална консумация, колкото с оглед практическата необходимост да защити достойно католическата кауза в евентуален спор с православните си опоненти.

За какво впрочем спорели католици и православни? Център на пренията между двете църкви станал въпросът за произхода на Светия дух. Докато православните стриктно се придържали към Никейско-Цариградския символ на вярата, според който Светият дух произлизал само от Отца, католиците възприели формулировката, че Светият дух произхожда както от Отца, тъй и от Сина (filioque). Приета в 589 г. на Толедския поместен събор като отговор на предизвикателствата на еретиците ариани, които не признавали равнопоставеността между Отца и Сина, тази католическа добавка към Символа на вярата за пръв път била атакувана от прочутия цариградски патриарх Фотий през 866 г. Оттогава латинската интерполация в християнското Верую се превърнала в непресекващ извор на конфронтация между двете църкви и в обект на безброй полемични православни трактати[136].

Съществени разногласия между Изтока и Запада породили и други нови догми на католицизма. Така православните не възприели доктрината за Чистилището като място, където душите на умрелите изкупуват греховете си преди Страшния съд[137]. Също така православната църква не споделя католическото учение за т. нар. „свръхзаслуги на светците", което давало догматично оправдание

на индулгенциите. Според западните богослови светците имали в актива си много повече добри дела от онези, които им били необходими, за да изкупят собствените си грехове. Така се оформял един своеобразен фонд от „излишъци", от който можели да се ползват простосмъртните грешници. Папата черпел от тази съкровищница (thesaurus superrogationis perfectorum) и чрез индулгенции опрощавал греховете на вярващите католици[138]. В никакъв случай не може да се постави знак за равенство между западните индулгенции и опростителните грамоти (синхорохартии), които, макар и в съвсем ограничен мащаб, използвала и Православната църква през османския период. Малкото екземпляри, запазени в нашите архивохранилища, са издадени все от йерусалимските патриарси, което дава основание да се предположи, че тези документи са служели най-вече като атестат за реализирано посещение на Божи гроб, а душеспасителната им функция била изместена на втори план[139].

Православната църква не била съгласна с редица други нововъведения на Запада. Едни от тях засягали литургията. При евхаристията (причастието) католиците използвали безквасен хляб за разлика от квасения при православните. Употребата на „мъртвите" безквасни хлябове (т. нар. „азими") дала повод на православните да обвиняват католиците, че са изпаднали в „аполинариева ерес"[140]. Друга особеност на католическата литургия било причестяването само на духовните лица с двата вида причастие: хляб и вино. Миряните католици били причестявани само с хляб. В това отношение православието поставяло духовници и миряни на равна нога — и едните, и другите се причестявали с двата вида причастие[141]. Неразрешим си останал и спорът между двете църкви в кой точно момент на литургията става превръщането („пресъществление", μετουσίωσις, transubstantiatio) на хляба и виното в истински тяло и кръв Христови[142].

По различен начин в двете църкви се извършвали и някои други тайнства. На Изток кръщението ставало с трикратно потапяне в купела, докато на Запад се практикувало поръсване и обливане. В Православната църква миропомазването идело непосредствено след кръщението, а при католиците тези две тайнства се разделят. Миропомазването, известно при католиците като „конфирмация", се прилагало над по-отраснали деца (между 7 и 12 години), а не над новородени. При това конфирмацията се извършвала от епископ, а не от обикновени свещеници, каквато е православната практика[143]. Между другото нашите католически епископи през XVII в. старателно отбелязвали в релациите си до Рим изпълнението на това свое задължение[144].

Много важно значение за непримиримостта между двете църкви имали претенциите на Римската църква, че на папата като наследник на престола на Апостол Петър принадлежи върховенството във Вселенската църква. Православната църква твърдо стояла зад съборното начало и отстоявала каноническото равенство на всички епископи, а на римския първоначалник признавала предимство само „по чест“[145].

Разминаването между католическия и православния календар (в 1582 г. Западната църква въвела т. нар. „грегориански“ календар)[146], пък и наличието на специфични католически празници, невъзприети от православните (например празника на Тялото Христово или този на Непорочното зачатие на Дева Мария)[147] поставяли допълнителна бариера между православни и католици.

Различни били освен това изискванията на двете църкви — Източната и Западната — към духовенството. Православната църква не само позволявала, но и насърчавала свещениците да встъпват в брак, докато за католическото духовенство целибатът бил задължителен.

Католицизмът и православието не били единни и в отношението си към разводите. За разлика от Православната църква, твърде либерална в тази насока, Католическата не допускала разтрогване на християнския брак[148].

Както се вижда дори от този бегъл преглед, догматичните, обредните и дисциплинарните измерения на противоречията между католици и православни били твърде сериозни. Силно ограничено във възможностите си за пълноценни контакти със западния християнски свят, православното духовенство от Османската империя не само че не направило нищо за преодоляването на тези противоречия, но тъкмо напротив — то развило извънмерен ортодоксален консерватизъм, който не му позволявал никакви отстъпления от вярата на прадедите.

Религиозната непримиримост на Православната църква особено се ожесточила през XVII в. вследствие на подновената агресия на католическата пропаганда на Балканите и в Близкия изток[149]. Не била без значение и позицията на Русия, която като единствената свободна европейска православна държава била най-сигурният източник за материална подкрепа на православното християнство в Османската империя. Москва, която от втората половина на XVI в. се опитвала да влезе в ролята на „Трети Рим“ (приемник на завладения от османците „Втори Рим“ — Цариград) и на нов „стълб на православието“, показвала изключителна подозрителност към всичко, идещо от Запад. Московските ревнители на

„правата вяра“ смятали, че устоите на „гръцкото“ християнство са двойно разклатени — не само поради пагубното въздействие от страна на „бусурманите“, но и заради не по-малко опасните католически влияния. В Москва например гледали на гръцките книги като на еретически — не заради друго, а само защото те се печатали в католическа Венеция[150].

Духовниците просители от Османската империя, заподозрени в сътрудничество с „латините“, били подлагани на унизителни разпити и трябвало да дават пространни обяснения, за да снемат от себе си обвинението. В противен случай те рискували не само да загубят доверието на руските власти, но и да не получат така жадуваната милостиня, която много често била основната цел на пребиваването им в Русия. Своята невинност трябвало да доказва например охридският архиепископ Аврамий, който дошъл в Москва след едно дълго пътешествие из Западна Европа (Венеция, Франция и Англия)[151]. В 1643 г. пък царското правителство отказало да приеме пратениците на печкия патриарх Паисий. Вероятно за Москва не останали скрити опитите на този патриарх да преговаря с Римската църква за уния[152]. Така, макар и непряко, през XVI—XVII в. Русия играела ролята на мощен щит на „чистото“ православие на балканските духовници.

В борбата си срещу католицизма православното духовенство от подвластните на османците български земи вкарвало в употреба всички възможни средства. Преди всичко поддържала се антилатинската книжовна традиция. Някои автори твърдят, че гръцката антикатолическа литература била значително по-обемиста от тази, която атакувала религията на мюсюлманите и евреите[153]. Не можем да се ангажираме тук с една аналогична преценка по този въпрос по отношение на българската религиозно-полемична литература от XV—XVIII в. Антилатинските съчинения в нея определено присъствали, макар и не в поразително големи „тиражи“. Това е обяснимо, като се има предвид сравнително ограниченият размер на дейността на католическата пропаганда у нас. Нашите книжовници не се нагърбвали със съчиняването на нови полемични творби, а използвали пълноценно старото православно наследство: трудовете на патриарх Фотий, на Теодосий Печорски, Дионисий Ареопагит, Григорий Палама[154].

Антилатински намеци могат да се проследят и в живописта. Антикатолически подтекст носи, да речем, изображението на Седемте вселенски събора, което срещаме в стенописите на Бачковската трапезария (1643 г.) и в други български стенописи от XVII в. За разлика от Западната Източната църква не признава за истин-

ски вселенски нито един от съборите, проведени след Втория никейски събор (787 г.). Затова в изображението на Седемте вселенски събора трябва да виждаме по думите на Иван Дуйчев „не само произведение на църковноисторическата живопис, но и оръжие за полемика срещу Западната църква“[155].

Наред със средствата на литературата и живописта Православната църква използвала и кадровия си потенциал за борба срещу разпространението на католицизма. Съвсем не било случайно, че в Чипровци — цитаделата на българското католичество, резидирал наместник на софийския православен митрополит[156]. А ако се вярва на дейците на католическата пропаганда у нас, някои православни българи имали желанието да се ориентират към католицизма, но били възпрепятствани в това си намерение от своите православни свещеници[157].

В стремежа да неутрализират своите католически „колеги“, православните архиреи не се свенели да прибягват и до недотам почтени прийоми. Православните епископи клеветели католическите пред османските власти, че са папски шпиони и че събират от католическата рая данъци, които изпращат на папата[158]. Тези инсинуации съвсем не звучали безобидно, като се има предвид, че през XVII — началото на XVIII в. Османската империя била вплетена в непрекъснати войни с католическите държави, като търпяла от тях съкрушителни поражения.

В началото на робския период Православната църква широко отворила вратите си за всички, които имали желание да изоставят католицизма и да се завърнат към православието. Според решенията на Цариградския събор от 1484 г. от тях се изисквало единствено да се откажат от заблудите на Римската църква. После конвертитите били миропомазвани, без да се изисква повторното им кръщение в православната вяра[159]. Такъв чин фигурира и в някои български требници от XVI—XVII в.[160] Във всеки случай от възможността да преминат към православието се възползвали малцина български католици, и то предимно от средите на покатоличените през XVII в. павликяни. За разлика от тях сред „старите“ католици от хинтерланда на Чипровци, където католическата култура имала време да пусне дълбоки корени, отстъпление по посока на православието не е регистрирано.

Провалът на православния прозелитизъм бил обусловен преди всичко от по-високото културно равнище на българите католици спрямо православните им събратя. Вкусили от плодовете на западноевропейската барокова култура, нашите католици осъзнавали своето интелектуално превъзходство над православните си

сънародници и като превъзходство на католицизма над източното православие. И би било абсурдно да се мисли, че те ще се приобщят към вярата (а следователно и към манталитета) на заобикалящото ги множество „схизматици". От икономическа гледна точка присъединяването към Православната църква също било неизгодно за католическото паство. По принцип нашите католици не плащали данъци на своите владици. За разлика от православните архиереи, които немилостиво облагали пасомите си с църковни даждия и такси, католическите епископи живеели единствено от скромните заплати, изпращани им от Конгрегацията, както и от волни пожертвувания[161]. „Нашият владика, когато идва, не ни иска нищо, поучава и проповядва даром" — хвалели се новопокатоличените павликяни пред православните[162].

Рисковано е да се прогнозира каква съдба би имал българският католицизъм и как биха се развили отношенията между католици и православни у нас, ако българите католици си бяха „спестили" въстанието от 1688 г. (т. нар. „Чипровско въстание"), инспирирано от войната между Османската империя и Свещената лига. Всъщност Чипровският бунт дава поредното доказателство за фаталното неразбирателство между православни и католици. Знае се наистина, че в края на август — началото на септември 1688 г. православният софийски митрополит гарантирал на настъпващите австрийски войски съдействие от името на „цяла България и Сърбия"[163]. Но дали тези обещания не са били доста преувеличени, като се има предвид, че през същата 1688 г. в Москва пристигнал светогорският архимандрит Исая, който информирал московските власти за съвършено противоположни по характер настроения сред балканските православни християни. Исая носел писмо от влашкия войвода Щербан Кантакузин, в което се казвало, че българи и сърби помагат на немците с неохота и само в случай на крайна необходимост[164]. А в посланието на сръбския патриарх Арсений Черноевич (под чието ведомство се намирали и доста православни българи) се измолвала намесата на Русия във войната, като се изтъквала опасността „бусурманският" гнет на Балканите да се замени с още по-лошия „папищашки"[165]. Всички тези сведения ни карат да вярваме в твърдението както на никополския католически епископ Антон Стефанов (края на XVII в.), че и българи (очевидно православни) са участвали в разгрома на Чипровското въстание[166], тъй и в аналогичното по смисъл изявление на францисканския историк от XVIII в. Блазиус Клайнер, че „чипровските бунтовници били предадени от българи еретици (отново се имат предвид православните — б.а.), които клонели повече към турския султан, отколкото към католическия император"[167].

След разгрома на Чипровското въстание позициите на католицизма в нашите земи били силно разклатени. Една част от католическото население била физически унищожена, друга част — заробена, а трета потърсила спасение отвъд Дунава. На практика Чипровци престанало да съществува като гнездо на българския католицизъм[168]. Все по същото време — края на XVII и началото XVIII в. — вследствие общия упадък на посредническата търговия на средиземноморските републики оредели и почти се стопили дубровнишките колонии в българските земи — другият стълб на католическото влияние в България[169]. Най-сетне самата Висока порта, вкусила горчивите плодове на поражението във войната с католическите държави от „Свещената лига", поставила католицизма в положението на инкриминирана религия. Султан Мустафа II забранил на поданиците си да стават католици[170]. Аналогична забрана се съдържа и в един султански ферман от 1702 г., разпратен до кадиите от „лявото крило на Румелия"[171].

Но независимо от това, че през XVIII в. сферите на католическото влияние в България се стеснили изключително много, ограничавайки се единствено в периметъра на бившите павликянски села, православната враждебност към католицизма не намаляла. В сравнение със своите предходници от изминалото столетие католическите „домини" били подложени на същите, ако не и на по-жестоки преследвания от страна на православните владици[172]. Вероятно не е бил без значение и фактът, че през XVIII в. конфликтът между католици и православни в рамките на Османската империя ескалирал във връзка както с подновените спорове за Светите места, така и със значителните успехи на католическата пропаганда в диоцеза на Антиохийската патриаршия[173]. Реакцията на Православната църква срещу католическия натиск била крайна: въведен бил нов обред, съгласно който желаещите да се обърнат към православието католици трябвало да бъдат повторно кръстени (а това означава, че католиците били третирани вече като формени еретици или дори като неверници)[174]. Доколкото ни е известно, този чин не фигурира в нашата богослужебна книжнина от втората половина на XVIII в. сигурно поради това, че католицизмът в България придобил толкова скромни размери, че на практика не представлявал сериозен проблем за местните подразделения на православната църква.

Заслужава си да отбележим един интересен детайл. Прави впечатление, че колкото Православната църква била нетърпима към католическите духовници, също толкова търпимо се отнасяла тя към католическото паство. От едно писмо на Конгрегацията до

софийския католически епископ от средата на XVIII в. узнаваме, че католиците били допускани да присъстват на богослужение в православните храмове — нещо, което Конгрегацията категорично забранила[175]. Всъщност тази търпимост на Православната църква била отчасти възнаградена: някои от покатоличените павликяни в крайна сметка се приобщили към православието.

Изобщо от казаното в предходните страници не бива да си съставяме превратната представа, че между католици и православни е царяла тотална враждебност. Напротив, още Никола Милев, един от най-задълбочените изследователи на българския католицизъм, посочва някои примери за добронамерени контакти между двете християнски общности — както на най-високо църковно, така и на популярно ниво. Например през периода от 40-те до 60-те години на XVII в. българските католически епископи поддържали сравнително добри отношения с висшето духовенство на Охридската архиепископия и на Печката патриаршия[176]. Знае се също, че по време на чумната епидемия през 1671 г. Петър Богдан отслужил тържествен молебен, на който присъствали не само католици, но и „схизматици" от околността на Чипровци[177]. На следната година пък софийският православен митрополит отслужил заупокойна за един младеж от свитата на дубровнишките посланици до Портата[178]. Известно е още, че някои чипровски майстори ювелири, произхождащи от католически родове, не се боели да изпълняват поръчки, които идели от страна на висши православни духовници — за църковна утвар или обкови на богослужебни книги[179]. И все пак тези спорадични демонстрации на относителна взаимна поносимост и дори на дружелюбие не могат да неутрализират впечатлението, че в православните среди определено доминирали антилатинските настроения.

Българската историография имаше един печален период, по време на който, водена от идеологически съображения, гледаше на българите католици и на висшия католически клир с нескрита неприязън и ги квалифицираше като „чужди агенти" и едва ли не рушители на народното единство[180]. По този начин, макар и да изживяваше своя най-атеистичен етап, нашата историография от първите едно-две десетилетия след 1944 г. всъщност отдаваше негласно предпочитание на православието като на религия на мнозинството българи. Впоследствие дейността на българите католици от епохата на османското владичество бе напълно и, разбира се, съвсем заслужено реабилитирана. И до днес обаче не е даден отговор на въпроса, как трябва да се оцени антикатолицизмът, който без особено преувеличение бихме могли да наречем

знаме на православната църква през първите няколко века на робство.

Оценката на антикатолицизма в никакъв случай не бива да бъде еднозначна. От една страна, не можем да не признаем, че отхвърляйки католическия прозелитизъм и запазвайки православната си вяра, българското християнско население останало в голямата си част религиозно хомогенно. Така робската ситуация не се усложнила допълнително от евентуални яростни верски конфликти между православни и католици. Има и още нещо. Антикатолическите настроения характеризирали българския религиозен мироглед още от времето на свободното българско средновековие. В такъв смисъл опазването на латинофобията през епохата на османското владичество било равносилно на съхраняването на една специфична българска традиция. Следователно упоритият антилатинизъм на Православната църква може да се смята за един от начините за укрепване на верското единство и отчасти на етническата идентичност на българите. С това в общи линии се изчерпват позитивните аспекти в антикатолическата политика на Православната църква.

Но отрицателните ѝ последици като че ли били повече от положителните. Откриваме ги преди всичко в политическата сфера. Православните владици до края на XVII в. неведнъж търсели и се надявали на помощта на западните сили за освобождението на поробените балкански народи. В същото време обаче те оставали непреклонни пред опитите на Католическата църква да постигне нещо повече от формалното им, половинчато или неохотно съгласие за някакви вероизповедни отстъпки. Православното духовенство не желаело да си представи своята църква поставена даже само под номиналното върховенство на папата. Напротив, то хранело наивното убеждение, че обединяването на църквите трябва да стане чрез присъединяване на Римската църква към ортодоксалната. Дори един така образован за времето си духовник, какъвто бил силистренецът Партений Павлович, дългогодишен служител на Архиепископията в Сремски Карловци, защитавал това нереално схващане. В своята „Автобиография" Партений призовава „римляните": „Прилепите ся Светей Въсточной Церкви."[181] Тази безкомпромисна преданост към православието неимоверно много стеснявала възможностите на Православната църква за установяване на плодотворни политически контакти със Запада. В книгата на немеца Якоб Елснер, излязла от печат в Берлин през 1737 г. и написана въз основа на разказа на един архимандрит на Цариградската патриаршия, направо се казва, че „гърците" (т.е. — право-

славните) „с по-голяма готовност искат да стоят под властта на турците, отколкото под папска власт“[182].

На второ място, яростният антилатинизъм дал определено отрицателни резултати и в културната сфера. Борбата срещу католицизма се водела под лозунга за запазване на църковната традиция, срещу всякакви нововъведения във вярванията и ритуалите, към които Източната църква се отнасяла крайно подозрително. Православната църква се гордеела с обстоятелството, че за разлика от Римската е запазила в почти непроменен вид древното църковно предание. Консерватизмът бил за православните висша добродетел, докато иновациите, назовавани презрително „ухищрения“ и „мъдърствувания“[183], се смятали за много опасни. Оттук и страхът от всичко западно, което можело да стане проводник на престъпни от гледна точка на православието верски новости. Известно е с какъв труд си пробивала път на Балканите западната философия, с какво негодувание била посрещната от широките църковни кръгове основаната в средата на XVIII в. Атонска академия“, в която се преподавали „западни науки“[184]. Следователно в полето на културата антилатинизмът вече надхвърлял измеренията на едно религиозно настроение и се превръщал в синоним на изоставане, ретроградност, обскурантизъм.

* * *

Макар и изолирана от свободния християнски свят, Източната църква твърде рано влязла в контакт и с протестантските богослови. Протестанските дейци, отцепили се от Католическата църква, проявявали желание за сътрудничество с Цариградската патриаршия, водени от максимата „враговете на нашите врагове са наши приятели“. Към контакти с Православната църква ги тласкал и чисто хуманистичният им интерес към нея като наследница на гръцката древност. Освен това ръководели ги и по-практически цели. От богатата православна традиция те се надявали да почерпят подходящи аргументи за обосноваване на легитимността на своята вяра.

Още преди падането на Константинопол за помощ към Вселенската църква се обърнали хуситите — едни от предвестниците на широкото социално и идеологическо движение за преобразуване на средновековната католическа култура, обхванало Западна Европа през XVI в. и известно под името Реформация. В края на 1451 г. в Константинопол пристигнал пратеник на утраквистите* (умереното кри-

* Утраквисти — представители на бюргерско-рицарското направление в хусизма.

ло в хуситския лагер) с молба посвещаването на новия пражки епископ да стане от Вселенския престол, след като Папата отказал да стори това. Пражкият пратеник се завърнал в родината си с писмо от Константинополската патриаршия, в което искането на утраквистите се поставяло в зависимост от готовността им да си взаимодействат с гърците „във всичко". Константинопол предлагал нова уния в противовес на отхвърлената наскоро преди това от Гръцката църква Флорентинска уния с Рим. Една прелюбопитна подробност представлява обстоятелството, че писмото на Константинополската патриаршия било подписано и от двама владици на български епархии: филипополския Йосиф и търновския Игнатий, вероятно същия, който участвал във Флорентинските преговори. Последвалата обсада на византийската столица и завладяването ѝ от османците осуетили по-нататъшните контакти между балканското православно духовенство и чешките реформатори[185].

Към средата на XVI в. били установени отношения и с лутераните. По онова време в един от най-големите протестантски центрове на Германия — Витенберг, се подвизавал някой си Димитър Мизиеца в качеството на пратеник на константинополския патриарх Йоасаф II. С посредничеството на Мизиеца били разменени послания между някои водещи немски протестанти и Цариградската църква, в които двете страни уточнявали гледищата си по въпросите на вярата. Реформираното християнство обаче така и не успяло да спечели Източната църква за свой привърженик. Любезните, но резервирани отговори на Цариград подсказвали, че православието не било склонно да отстъпи ни най-малко от своите принципи[186].

Няколко години по-късно контактите били подновени. Този път като посредник между Изтока и протестантските дейци се изявил секретарят на австрийското пратеничество до Портата прочутият немски хуманист Стефан Герлах. Въпреки че бил приет радушно от служителите на Цариградската патриаршия, включително и от самия патриарх, Герлах не постигнал нищо особено в опитите си да сближи православието с протестантизма. Патриарх Йеремия II в отговора си на изпратения му от немците гръцки превод на Аугсбургското вероизповедание* категорично заявил решимостта на Източната църква да върви „по своя път"[187].

Настоявали не само клирът, но и миряните да бъдат причестявани с двата вида причастие (sub utraque specie) — оттам и прозвището им.

* Аугсбургско вероизповедание — първият документ, в който е изложена прегледно лутеранската доктрина (1530 г.).

Не само консервативният манталитет пречел на православните да приемат догматите на протестантизма. Всъщност най-важните принципи на протестантизма (каквито са учението за личната вяра като единствено и достатъчно условие за спасение на душите и незачитането на монополната роля на църквата като посредник между хората и Бога; откритият достъп на всички вярващи до свещенството; отхвърлянето на тайнствата, с изключение на кръщението и причастието; отричането на Свещеното предание и признаването на Библията като единствен източник на вероучението) дошли като логично следствие от дълбоките изменения в социалната природа на западните общества. Другояче казано, християнският реформизъм бил плод на нови, буржоазни отношения, а в Османската империя поне до XVIII в. нямало и помен от такива. При това положение естествено е, че калвинистките уклони на цариградския патриарх Кирил Лукарис (1621—1638 г. с прекъсвания), както и протестантските настроения на някои негови последователи си останали съвсем изолирано явление в рамките на гръцкоправославния свят. Дотолкова странно изглеждало на православните умове едно отстъпление от старото предание по посока на реформистките идеи, и то от страна на един цариградски патриарх, че още от XVII в., та до ден-днешен се спори по въпроса дали прокалвинисткото „Изповедание на вярата", отпечатано за пръв път на латински език в Женева през 1629 г., което така скандализирало съвременниците, е било наистина дело на самия патриарх или фалшификат, изготвен от противниците му[188]. Тъй или иначе възгледите на Лукарис били анатемосани от православните поместни събори през XVII в.[189]

Провалили се също опитите на някои немски пиетисти* да установят по-тесни контакти с православното духовенство и да разгърнат мисионерска дейност в Константинопол[190]. Все пак в резултат от усилията на пиетистите в края на XVII — началото на XVIII в. млади православни духовници били изпратени да учат в протестантските университети на Запад: в Хале, Лайпциг, Йена и Братислава. Между тях бил и някой си Атанасий Михаил, родом от Ниш, „от страната Македония", както е записано в регистрите на университета в саксонския град Хале. Но въпреки че се обучавал в протестантско учебно заведение, Атанасий запазил православното си

* Пиетизъм — от лат. pietas — благочестие. Протестантско течение, което се противопоставяло на ортодоксалното лутеранство, като поставяло религиозните чувства по-високо от догмите и проповядвало, че постигането на Божия благодат може да стане само чрез строг и високонравствен живот.

вероизповедание. Времето от 1705 до своята смърт през 1725 г. той прекарал в православна Русия, където участвал в комисията по подготовката на ново критическо издание на Библията. В руските източници Атанасий е отбелязан като „гръцки поп“[191].

В началото на XVIII в., макар и не по свой почин, Източната църква осъществила известни контакти и с Англиканската църква, която се оформила като компромисен вариант между неприемливия за обуржоазяващото се английско общество католицизъм и континенталното протестантство. В частност Англиканската църква, при все че като останалите протестантски течения отхвърляла супрематията на Рим, запазила делението на вярващите на свещеници и миряни, както и епископалното устройство. Едно от крилата на Англиканската църква, т. нар. „Non Jurors“*, се смятало за наследник на старата Вселенска църква, онази единна църква, която предхождала схизмата между Изтока и Запада. Като се осланяли на близостта на някои пунктове на своята доктрина с постулатите на православието, през 1716 г. Non Jurors предложили на Гръцката църква конкордат. За инициативата бил уведомен и руският цар Петър I. Но това начинание бързо пропаднало както поради факта, че официалната Англиканска църква не го одобрила, така и заради непоколебимото отстояване на всички православни принципи от страна на Източната църква. В едно послание до англичаните, издържано в любезен, но същевременно много твърд тон (1723 г.), четиримата източни патриарси заедно с неколцина митрополити на Константинополската патриаршия категорично отхвърлили мисълта за каквито и да било нововъведения в догмите и ритуалите на православното християнство. Двама митрополити на български епархии — Антим Пловдивски и Калиник Варненски — сложили подписите си под това послание[192].

Скромните постижения на протестантската пропаганда в Османската империя изпъкват още по-релефно на фона на сравнително благосклонното отношение на турските власти към протестантите. Между исляма и протестанството се набелязват някои допирни точки по култовите въпроси. „Турците обичат повече лутераните, отколкото папистите — изтъква Стефан Герлах, — защото лутераните отхвърлят боготворенето и почитането на икони...“[193] Но още по-съществена причина за разбирателството между османлии и протестанти било обстоятелството, че те имали общи

* В превод означава „незаклеващи се“. Non Jurors отказвали да признаят краля за глава на Англиканската църква и да му се закълнат във вярност.

врагове в лицето на Хабсбургите и на Папството. Подкрепата на реформистките сили в Западна Европа съставлявала един от фундаментите на османската политика през XVI и XVII в.[194]

Въпреки че в религиозен аспект отзвукът на протестантизма в балканските земи бил съвсем слаб, неговото проникване не останало без последици за културния живот на поробените християни. Протестантският натиск наред с католическия принудил православните кръгове да избистрят съдържанието на своята вяра и така пробудил твърде замрелия в началните векове на османското владичество православен интелектуален свят. Освен това протестантството сигурно изиграло и известна катализираща роля за побързото навлизане на говоримия език в православната книжнина. Още Стефан Герлах съветвал патриаршеския протосингел Йоан Зигомала, че „би било по-добре да се проповядва на обикновения език заради народа, който не разбира другия". Тогава ученият патриаршески служител отвърнал, че предпочита да съчини сто проповеди на стария истински гръцки език, отколкото само една на простонародния „варварски" език[195]. Свидетели сме обаче как през следващия XVII в. говоримото слово постепенно си извоюва все по-широко място в религиозната литература — тенденция, която първоначално си пробива път най-вече чрез дамаскините.

Що се отнася конкретно до България, без уговорки може да се приеме, че чак до XIX в. религиозното влияние на протестантизма тук било почти нулево. Францисканският историк от XVIII в. Блазиус Клайнер приписва заслугите за това на отците францисканци от българската кустодия[196]. Истинската причина обаче несъмнено се корениала не в бдителността на католическото духовенство, а най-вече в обстоятелството, че българското общество съвсем не било узряло за протестантските идеи.

Евентуалното (впрочем не съвсем сигурно) българско потекло на споменатия вече Димитър Мизиеца, за когото се предполага, че приел протестантизма, с нищо не може да измени общата картина. Дори и да се приемат за чиста монета думите на Мизиеца, който твърдял, че проповядвал лутеранството „в своята страна"[197], няма никакви данни тази негова проповед да е пожънала дори частичен успех. В края на XVI в. двама охридски йерарси — Гаврил и Атанасий, посетили Германия и имали срещи с изтъкнати дейци на Реформацията, но ги водело по-скоро желанието за събиране на помощи и установяване на политически контакти, отколкото за верски компромис[198]. Във всеки случай охридското паство не усетило и най-слаб полъх на протестантизъм. Никакви следи не оставило и присъствието в България на търновския митрополит Арсений, ко-

гото дейците на католическата пропаганда смятали за ученик и наследник на калвиниста Лукарис[199]. Посещението на пловдивския митрополит Неофит в Англия през 1701 г. (в Оксфорд той бил удостоен със званието „доктор по богословие“)[200] също не допринесло с нищо за приближаването на българите към протестантската форма на християнството.

Наистина наличието на трети голям клон на християнството не било тайна за някои по-просветени българи. Така в една книга от 70-те години на XVIII в. четем летописна бележка със следното съдържание: „От Христа насетне отдели се Калвин 1530.“[201] В най-добрия случай обаче религиозно-философските новости на протестантската доктрина са занимавали умовете на един крайно ограничен кръг личности. Те не представлявали абсолютно никакъв интерес за огромното мнозинство на българския народ.

* * *

В документацията от османската епоха няма да открием нито ред, който да ни подскаже, че в нашите земи под някаква форма са продължили проповедта си богомили, адамити или жидовстващи — т.е. последователите на всички онези ереси, които чак до края на Второто българско царство представлявали сериозна заплаха за всевластието на официалната Православна църква. Като с магическа пръчка османското завоевание помело ересите от българската историческа сцена. Най-популярното, а вероятно и най-правдоподобното обяснение на този факт е, че след като християнството се превърнало в идеология, опозиционна на новия режим, изчезнали и онези социални мотиви, които карали средновековния българин да обърне гръб на догматите и реда, установени от официалната църква[202]. Но възможен е и друг вариант. Като отчитаме традиционната враждебност на еретиците към ортодоксалната църква и някои техни специфични схващания, които твърде много ги сближавали с исляма (например отричането на иконите и кръста, избягването на виното, непризнаването на култа към Богородица и др.), можем да допуснем, че непосредствено след завоеванието част от еретиците са се помохамеданчили. На подобни мисли навеждат аналогиите с някои балкански страни. За босненските богомили например се смята, че са приели исляма масово и по убеждение — не на последно място и благодарение на вярата им, че Мохамед бил обещаният в Евангелието на Йоан „утешител“[203].

Неизвестно защо и как, но факт е, че от всички ереси, които са ни познати от средновековната българска история, през османска-

та епоха оцеляло единствено павликянството — дуалистична ерес, която има много общи черти с богомилството. Както и богомилите, павликяните отхвърляли почитта към иконите и кръста. Освен това те не признавали „водното" кръщение, заменяйки го с т. нар. „огнено кръщение на Йоан Кръстител". От сведенията, които дават католическите мисионери, може да се стигне до заключението, че в края на XVI — началото на XVII в. като религиозна система павликянството изживявало сериозна криза. През XVII в. павликяните вече представлявали изключително неустойчива във верско отношение група, която лесно се поддавала на всякакви влияния отвън. Под натиска на католическата пропаганда част от павликяните се ориентирали към католицизма. Друга немалка част с лекота приела исляма, а имало и такива, които се насочили към православието[204].

„Въсього ядущааго съ еретигом, или пиющааго или дружбы деющааго любви и единения сиреч съ арменином или съ яковитом или съ моусоулманином или *павликенином* (к.а.) или иже соуть прочии таковии... таковааго анатема"[205] — четем в един български ръкопис от началото на XVI в. Но едва ли само страхът от църковно наказание е възпирал православните българи да станат последователи на ереста. Загубила облика си на стройна догматична система, загубила и привлекателността си като алтернатива на официалната религия, павликянската ерес била неспособна да задържи дори своите сподвижници, камо ли да вербува нови адепти. Сякаш усещайки интуитивно слабостта на павликянството, Православната църква не изразходвала излишни усилия за борба с него. Не разполагаме с каквито и да било податки за ангажираност на православните владици с павликянския проблем до момента, в който павликяните не станали обект на внимание от страна на католическата пропаганда[206]. Пък и от този момент насетне борбата за душите на еретиците-павликяни се разгърнала не толкова по пътя на идейния разгром на ереста (в този дух са само няколко полемично-изобличителни слова, известни по преписи от XVII—XVIII в.)[207], колкото по линията на едно енергично противопоставяне на действията на католическите мисионери сред бившите павликяни.

* * *

Както армено-католичеството, така и юдаизмът по време на османското робство съществували като религии на арменското и еврейското население в българските земи, без да имат амбицията

да упражняват някакъв прозелитизъм сред българите. Тези религии не заплашвали жизнените интереси на Православната църква. Но въпреки това в църковната книжнина от епохата на османското владичество фигурират достатъчно много съчинения с антиюдейски и антиарменски заряд — било специални полемични слова[208], било повествователни творби, в които също звучат полемични нотки. В тях, в духа на евангелската традиция, евреите са показани или като преки мъчители на християните (както е например в Житието на Йоан Нови от Григорий Цамблак), или като злоумишленици, които подстрекават „агаряните" към разправа с последователите на Христа (какъвто е случаят с разказа за владиката Силвестър, познат по няколко преписа от XVIII в.)[209]. Традиционната християнска неприязън към евреите (и по-точно към тяхната вяра) ще да е била подхранвана донякъде и от обстоятелството, че някои евреи, като притежатели на голям лихварски капитал, държали в ръцете си изпаднали в беда църковни средища или отделни духовници. Нека си спомним за приписката, която разказва как едно евангелие било заложено „за владичин дълг" при някакъв евреин[210]. Не са малко също документите, които сочат, че евреите са били едни от главните кредитори на Рилския манастир през втората половина на XVIII в. Заробващите лихви, които те налагали, подсилвали раздразнението на монасите от „чифутите"[211].

Армено-католичеството* се третирало от Православната църква като ерес. Съответно спрямо арменците църквата препоръчвала на пасомите си да спазват всички предохранителни мерки, които се прилагали и спрямо останалите неверници и еретици: „Иже аще иастъ съ арменіиномъ или съ павликіаниномъ или съ иномъ каковим любо еретикомъ, и паче аще кто любовь иматъ със таковим, сему глаголем да оставитъ се сего и да приходитъ къ цркви чистъ"[212] — четем в един сборник от 1762 г. А ето и назидателният пример, чрез който Йосиф Брадати предупреждава българите, които дружат с друговерци, за опасността от такава близост. „Хаджи Константиновъ син Йован тръгуваше със проклети армене, съ ним иадеше и пиеше и съ ним велику любовъ имеиаше, до последи ни душевно, ни телесно добро не виде. И други много видехомъ. Не видеха добро, иже имеше любовъ съ армени..."[213]

---

* Армено-католическата църква спада към монофизитския клон на християнството. Тя признава за легитимни само първите три вселенски събора. Различава се от православната и по ред други детайли: не приема всички православни тайнства, използва безквасен хляб за причастие, не отдава голямо значение на иконопочитанието, по различен начин е организиран нейният календар и пр.

Не може да има спор по това, че ако в българския народен мироглед и в народното ни творчество се отчитат някои елементи на негативизъм спрямо евреи и арменци, то те са били формирани под влиянието тъкмо на църковната идеология. Например еврейският и арменският етноним или производни от тях се използват за обозначаване на някои вредоносни демонични същества: „юди" се употребява като синоним на „самовила", а за „еврейчетата" (духове на умрели некръстени деца) и „арменките" (души на непогребани по всички правила родилки) се вярва, че измъчват и убиват младите майки и новородените[214]. Очевидно е обаче, че тяхното присъствие в народната вяра датира от един доста по-ранен от епохата на османското господство период.

* * *

Чак до края на XVIII в. „чалмата и папската тиара" си останали основните идеологически врагове на православието. В борбата си срещу тези два противника то влагало еднакъв плам — позиция, която днес едва ли бихме окачествили като особено далновидна. Може би една ретроспекция към времето, когато османският обръч все още не се бил затворил плътно около балканските християни, ще ни позволи да вникнем поне отчасти в тази православна логика, според която „латините" били не по-малко страшни от „агаряните". В беседата си с папския легат Павел през 1367 г. византийският ексимператор Йоан Кантакузин цитирал думите на Евангелист Матей: „Не се бойте от тези, които убиват тялото, а от онези, които могат да убият душата."[215] Подтекстът на тези слова е лесен за разшифроване. Ислямът се третирал като външен враг, наистина брутален и див, но неспособен да засегне съкровените устои на православието. Католицизмът, обратно, олицетворявал „вътрешния", прикрит враг — наглед много по-мек, но затова пък далеч по-коварен и истински опасен.

Църквата и опазването на българската културноисторическа традиция

В посветената на периода XV—XVIII в. историческа литература неведнъж е подчертавано, че Православната църква има несъмнен принос за съхраняването на българската народност. Колкото и да ни се иска да избегнем схематичните класификации, длъжни сме предварително да уговорим, че тази жизненоважна за нашия народ дейност се осъществявала по две генерални направления. Първото, на което вече се спряхме, се свеждало до поддържането на религиозната опозиция между християни и мюсюлмани, която в условията на иноверното робство изиграла огромна роля за етнокултурното диференциране на покореното население от завоевателя. Второто, което ще разискваме в следващите страници, се изразявало в толерантното отношение на църковните власти към културната традиция на българите християни.

Доминантността на религиозното начало в политиката на Православната църква от довъзрожденския период се обяснява както с простия факт, че църквата представлявала преди всичко един верски институт, така и с обстоятелството, че в Османската империя тъкмо конфесионалният признак бил възприет като основен социален разграничител. Естествено, верският натиск пораждал като ответна реакция съпротива, която също била организирана на верска основа. Доколкото балканските християни били атакувани от новата власт по религиозна, а не толкова по народностна линия, християнското религиозно съзнание започнало да преобладава над етническото или най-малкото се превърнало в негов първостепенен компонент[216].

Проблемът за съотношението между верско и етническо самосъзнание през Средните векове е многопластов и комплициран. Въпреки това сме принудени да поемем риска, като се опитаме да скицираме в най-едри щрихи онези специфични „изходни позиции" в разбирането на релацията вяра—народност, от които тръгват двете общности — източноправославната и мюсюлманската, преди да встъпят в своя близо петвековен „конфликт—контакт".

Векове наред за жителите на Византийската империя терминът „ромей" означавал не грък по рождение, а православен поданик на византийския император. С други думи, терминът носел не етническа, а политико-административна и религиозна натовареност. Това „ромейско самосъзнание" било по определен начин свързано с византийската ойкуменическа доктрина, съгласно която императорът на „избрания от Бога ромейски народ" е призван да повелява

над „ойкуменето", т. е. над цивилизования християнски свят. Идеята за етнокултурно единство на гръцките поданици на императора се утвърдила доста късно — нейните контури се очертават по-ясно едва през XIII—XIV в. Изложена първо на ударите на „латините", а после — на турците, империята губела една подир друга периферните си провинции, а заедно с тях и космополитния си облик, превръщайки се постепенно във все по-хомогенна в етническо отношение държава. Успоредно с това се реабилитира понятието „елин": след като в продължение на столетия е било синоним на „езичник", сега то се освобождава лека-полека от пейоративното си звучене и се трансформира в термин с етническо съдържание[217]. Късна Византия обаче не се отказва от ойкуменическата доктрина, а напротив — налага я все по-настойчиво. Претенциите за dominium mundi вече идат не само по линия на светската власт, но и по линия на църквата. Ситуацията през XIII—XIV в. е изключително усложнена. От една страна, Константинополската патриаршия не може да си позволи да зачертае открито и изцяло принципа на съществуване на самостойни поместни църкви, който през изминалите столетия ѝ е осигурил победата в двубоя с Рим за зони на влияние в Славянския югоизток. Но същевременно, сякаш за да компенсира византийските политически загуби с нови църковни придобивки, през XIII—XIV в. Патриаршията (чийто предстоятел още през VI в. е получил титлата „вселенски") все по-ревностно се саморекламира като истинската „майка на всички църкви"[218]. Разбира се, евентуалният успех на тази патерналистка концепция бил абсолютно несъвместим с някакви по-драстични изяви на новоелински „шовинизъм". Затова пред лицето на външната ислямска опасност и в името на очертаните нови стратегически цели на Константинополската патриаршия, етническите чувства трябвало отново да отстъпят на по-заден план. „Наднационалното" съзнание на византийските църковни кръгове много добре проличава в едно изказване на Генадий Схоларий, който заявил, че държи да бъде наричан християнин, а не „елин", макар чудесно да знаел, че е „син на елин"[219]. Подобно раздвоение между държавно-народностната идея и православния „интернационализъм" се наблюдава и в гравитиращите около Византия славянски страни, включително и в България: небивалото развихряне на патриотичните мотиви в българската книжнина през XIV в. съжителствало с все по-категорично набелязващата се тенденция за съобразяване с волята на „майката на църквите"[220].

Тенденцията към потулване на етническите особености зад булото на общото вероизповедание се задълбочила и благодарение

на характерната ислямска доктрина за превес на конфесионалното над етническото начало. „В лоното на исляма няма народности" — учи свещеното предание на мюсюлманите. Мюсюлманският идеал е уммата — т. е. единството на всички мюсюлмани, без разлика на език, раса и народност[221]. Същият конфесионален критерий, който залегнал като основополагащ при конституирането на уммата (съвършено друг е въпросът, доколко той се е реализирал напълно на практика), се прилагал и по отношение на „неверниците". Тази теоретична концепция намерила завършен израз в т. нар. „милетска система", въз основа на която Османската държава управлявала немюсюлманските си поданици. И източноевропейската, и западната историография схващат милета по един, общо взето, идентичен начин — като конфесионална общност, предвождана от своя религиозен водач — „милет баши", която се ползва от определени религиозни свободи и разполага с правото на ограничено самоуправление. В Османската империя официално съществували 3 немюсюлмански милета — православен, арменски и еврейски. Летописната традиция на покорените народи отнася оформянето и на трите към втората половина на XV в., т. е. към времената непосредствено след завладяването на Константинопол. Въпреки че някои автори не без основание се съмняват в истинността на тази толкова ранна дата и въпреки че не приемат през т. нар. „класическа" османска епоха терминът милет да е носел онова съдържание, което му приписваме днес, по същество те не отричат, че още в ранните векове на османското владичество е бил в сила тъкмо конфесионално-корпоративният принцип в макроорганизацията на обществото[222]. Най-многоброен от посочените 3 милета бил православният („рум" — гръцки) милет, оглавяван от цариградския патриарх. Именно към този милет спадали и българите. Ето как, подготвена отвътре — в лоното на самия византийски модел, и стимулирана отвън — т. е. от мюсюлманските власти, идеята за конфесионална православна общност взела връх над етническите различия и противоречия.

Все пак чувството за народностна принадлежност, макар и попритъпено, не угаснало съвсем. Иначе и не могло да бъде, тъй като османското завоевание заварило балканските народи като сравнително добре консолидирани етнически общности. С пълна сила това засягало българите, чието единство няколко века подред било циментирано от два мощни фактора: Българската държава и автокефалната Българска църква. Изчезването на тези две институции не успяло фатално да накърни отдавна изградената спойка между българите, съзнанието им за етническа цялост. Неоспоримо дока-

зателство в тази насока е фактът, че при данъчната регистрация на населението от граничните райони, в които българите съжителствали с представители на съседните балкански народи, част от раята смятала за нужно да афишира своята народностна принадлежност, представяйки се пред османските чиновници не само с личното си име, но и с българския етноним[223].

Волю или неволю, църковният институт трябвало да се съобразява с тази реалност. Вече може да се смята за доказано, че чак до първите десетилетия на XIX в. нито Цариградската патриаршия, нито Охридската, а още по-малко Ипекската архиепископия са имали за цел денационализацията на българското население. Напорът на панелинистичната „Мегали идея" и на великосръбския шовинизъм (политически доктрини, обслужващи интересите на гръцката и сръбската буржоазия) станал осезателен едва около средата на миналото столетие. Що се отнася до предходния период обаче, балканските църкви не могат да бъдат заподозрени в целенасочена културна асимилация на иноезичното и инородно паство[224]. Всъщност тази линия отговаряла на стратегическите интереси на православието: да постигне духовна консолидация на балканското християнско население и така да се противопостави на агресията на исляма. За успеха на едно подобно начинание, от което в крайна сметка зависела съдбата на православното християнство, грубият асимилационен натиск бил противопоказен — дори само по простата причина, че недоволните имали възможност във всеки един момент да се обърнат към религията на завоевателя и да отпаднат завинаги (и те, и тяхното потомство) от ведомството на църквата. Ето защо и трите действащи в нашите земи църкви (Константинополската, Охридската и Ипекската) се стараели да интегрират в себе си българското паство не като преследват, а напротив — като възприемат неговите стародавни традиции.

Много показателни в това отношение са архиерейските титли. От XVI, та чак до XIX в. търновските митрополити се подписвали като „ὁ Τορνόβου καὶ ἔξαρχος πάσης Βουλγαρίας"[225]. Етнонимът „българи" и името „България" трайно присъствали и в титлите на охридските владици. Названието „πάσης Βουλγαρίας" било включено в титулатурата на охридския предстоятел още по време на византийското владичество. В онзи момент то обозначавало едноименната тема-катепанство с център град Скопие, която обхващала западните български земи[226]. Българското народностно име не изчезнало от титулатурата на охридските предстоятели и през вековете на османското робство. Така през 1466 г. охридският ар-

хиепископ Доротей се подписал като „по божия милост архиепископ на всички българи и сърби...", а от XVI в. в подписите на охридските йерарси отново се появява прибавката „πάσης Βουλγαρίας"[227]. Като „екзарси на цяла България" се титулували и някои епархийски архиереи на Охридската църква[228]. Също и ипекските патриарси не се бояли да вмъкнат в титлите си българското народностно име. От 1557 г. българският етноним фигурирал в титулатурата на печките предстоятели, отразявайки присъствието на компактен български елемент в няколко подвластни на Сръбската църква епархии. Например през 1686 г. Арсений Черноевич се подписал като „иже по благодати пресветаго и животворещего духа данными области всехъ србских и поморских и българских земль"[229].

Следователно и трите автокефални църкви, които си поделяли духовната власт над българското паство до третата четвърт на XVIII в., не само че не премълчавали народностната принадлежност на това паство, а напротив — дори я афиширали. Присъствието на етнонима „българи" и на името „България" в титлите на висшето православно духовенство представлявало най-висшата форма на официално потвърждение на съществуването на българската народност през робските столетия. Българският етноним като компонент от титлите на висшите православни църковни началници бил и единственият залог за международно признаване на българите като отделен народ през столетията, когато за господстващите османци те не означавали нищо повече от една незначителна съставка на православния „рум милет"[230].

От друга страна, прави впечатление, че изразите „*цяла* България" и „*всички* българи" (к. а.) фигурирали във владишки титулатури и на трите автокефални балкански църкви. Независимо дали това се дължало на една стара витална традиция (каквото очевидно е било положението при Охридската църква и при Търновската митрополия), дали било предизвикано от стремеж към по-голяма „величавост" и от желание за подражание (при Ипек), или пък отразявало някакви реални териториални аспирации, наблюдаваното явление съдържа немалка доза историческа ирония. То като че ли подчертава не нещо друго, а тъкмо липсата на истински обединителен църковен център за „всички българи".

В същото време на едно по-ниско, „манастирско" ниво, църковните среди поддържали живо съзнанието за етногеографската общност на българите. Най-красноречиво свидетелство в тази насока представлява т. нар. „Трети зографски поменик", обемащ периода от 1527 до 1728 г. В него поклонниците били записани според

местожителството си и разпределени по групи: „Света гора", „Българска земя", „Гръцка земя", „Сръбска земя", „Патриаршия Ипек", „Угровлахия и Молдовлахия", „Русия". В заглавните рубрики като „Българска земя" са обозначени областите Загорие и Пелагония (т.е. Битолско), Пловдивското поле, градовете Търново, Ловеч, Габрово, Етрополе, Враца, Пирот, Самоков, Дупница, Прилеп, Велес, Струмица, Пещера, Черепишкият манастир и др.[231] Следователно поменикът отразявал адекватно утвърдените от векове естествени исторически граници на българската народност. Църковното макроделение, доколкото то присъствало в поменика, не било в състояние да накърни представата за етнографската цялост на българския народ. Веднага може да се забележи например, че към „Българската земя" са причислени и населени места, за които коректността изисква да бъдат подведени по-скоро към рубриката „Патриаршия Ипек". Става дума за Самоков, Дупница, Пирот. Вижда се, че и самите български монаси — съставители на поменика, са схващали църковната мрежа само като една формална рамка, зад която прекрасно съзирали живото етническо единство между българските поклоннически групи, идещи от различни църковни диоцези: Цариградския, Охридския или Ипекския.

Нито една от трите балкански църкви не спъвала развитието на славянобългарската просвета, писменост и богослужение в нашите земи. През XVI в. в с. Ветрен, Пазарджишко, Стефан Герлах слушал богослужение на „хърватски език". За манастира „Св. Димитър" в околностите на с. Куручешме, Пиротско, същият пътешественик разказва, че там имало българско училище, в което наред с другото се изучавала и „българска литургия"[232]. А пък руският пътешественик от XVIII в. Василий Барски споделя, че при първото му посещение на Атон през 1726 г. слушал черковно четене и пеене на български език[233]. Но не само беглите впечатления на пътешествениците доказват, че църковните служби в българските земи са се водели предимно на славянски. Ограниченият брой гръцки богослужебни ръкописи от периода XV—XVIII в., запазени в българските книгохранилища[234], също говори в полза на горната констатация. Количеството съхранени славянски ръкописи от същия период надвишава повече от десеторно броя на гръцките[235], което означава,че традицията богослужението да се води на славянски език категорично доминирала през изследваната епоха.

Тезата за толерантността на официалната църква към българската култура може да се защити и с аргумента, че през вековете на османското робство се създал един общоправославен пантеон, в който на напълно равноправна основа били включени и български

светци. Ако за Охридската архиепископия таченето на българските светци, съставянето на гръцки жития и служби в тяхна прослава било традиция, утвърдена още в зората на съществуването на архиепископията, то за Цариградската патриаршия тези моменти били сравнително нови. Началото било положено през XIV в., когато цариградският патриарх Калист написал житие за българския исихаст Теодосий Търновски[236]. А най-ранното гръцко житие на български новомъченик от епохата на османското робство, чийто автор си остава неизвестен, е житието на софиянеца Георги, пострадал в името на Христа през 1437 г.[237] В средата на XVII в. браилският митрополит Мелетиос Сиригос, ползвайки стари славянски източници, съставил житие и служба за св. Петка отново на гръцки език. През първата четвърт на XVIII в. мирликийският митрополит Матей компилирал житие за същата светица, като се опирал на творбата на патриарх Евтимий[238]. Св. Иван Рилски също намерил място сред плеядата светци, включени в гръцкия църковен календар. В диоцеза на Охридската архиепископия пък оцелели култовете към св. Климент и св. Наум, които били прославяни от гръцките книжовници именно като български светци. Гръцките автори назовавали Светите седмочисленици „спасение" и „стълбове" на България[239]. В Атонския патерик фигурират имената на други двама български светци — новомъчениците Дамаскин Габровски и Йоан Българина[240].

Следователно чуждото духовенство не може да бъде обвинено в незачитане или елиминиране на българските светци. Но успоредно с това няма да открием и подчертана грижа за гарантиране дълголетието на българските култове. Именно в това отношение много ярко изпъкват последиците от липсата на обособен български църковен институт. Те могат да бъдат релефно очертани при сравнение с политиката на Ипекската сръбска патриаршия, която съзнателно утвърждавала култа към средновековните сръбски владетели — Неманичите и Бранковичите. Например Паисий, който оглавявал Печката църква между 1614 и 1647 г., се проявил като автор на служба и житие за цар Урош. Житието, което извеждало генеалогията на Неманичите пряко от Константин Философ и в което се говорело за мащабните завоевания на цар Душан, несъмнено е повдигало самочувствието на сърбите и ги стимулирало да мислят за възкресението на сръбската държавност[241].

Българските земи не станали люлка на подобни борбени култове. Заглъхнали култовете към канонизираните в светци български царе Петър и Борис. Споменът за цар Иван Шишман, който оставил дълбоки следи в народната душа и който живее до ден-дне-

шен в предания и легенди, не прераснал в църковен култ. Не получил разпространение и култът към патриарх Евтимий, за когото се предполага, че е бил канонизиран в началото на XV в. от Молдавската църква[242].

През разглеждания период българската християнска традиция била представена преди всичко от св. Иван Рилски и св. Петка. Двамата светци се наложили широко в България още по време на свободното Българско средновековие, а популярността им и през робските векове трябва да се оценява като доказателство за ненарушения континуитет и като факт с подчертани етноинтегративни функции за българите[243]. Същевременно обаче отслабнал твърде много култът към двамата славянски първоучители Кирил и Методий[244], чието дело допринесло така много за културния подем на българската държава.

За религиозния живот на българите от довъзрожденската епоха била присъща регионалността на светителските култове. Почитането на следовниците на св. Иван Рилски — Гаврил Лесновски, Прохор Пшински и Йоаким Осоговски, например било съсредоточено преди всичко в югозападните български земи, където се намирали и едноименните на изброените трима светци манастири[245]. Предимно в Македония бил разпространен и култът към св. Климент Охридски[246]. Религиозен партикуларизъм се наблюдава дори по отношение на най-мощния български култ — култа към рилския светец. Едва от XVI в. образите на св. Иван Рилски започнали да се появяват и в храмове, разположени извън обсега на старите културни средища на рилския пустинник — Рилския манастир, Средец и Търново. Но дори и през XVII в. ликът на св. Иван Рилски красял предимно църквите в Западна България[247].

И ако даже култът към „националния" светец не бил съвсем равномерно разпространен из българските земи, какво можем да очакваме за по-новите култове? Нека вземем за пример новомъчениците за вяра от XVI в. българските светци Георги и Никола Софийски. През XVI и XVII в. ги виждаме изографисани по стените на западнобългарските църкви, атонските манастири и някои сръбски храмове[248]. Няма обаче да ги срещнем в нито една тракийска или севернобългарска църква. Подобно е положението и с преписите на посветените им църковни творби. Житието на св. Георги Нови например е запазено в два Хилендарски преписа (от втората половина на XVI и от XVII в.), в един Белградски препис от 1677 г., в един Софийски от XVIII в., а също и в т. нар. „Еленски" и „Филаретов" препис: първият от XVII—XVIII в., изготвен по всяка вероятност в западнобългарските земи, и вторият — правен в

Сараево през 1714 г.[249] Споменът за св. Никола Нови Софийски е съхранен в един-единствен достигнал до наши дни ръкопис, съдържащ службата, пространното житие и похвалата за светеца. Този препис бил осъществен в 1564 г. в Кратово от поп Лазар[250]. Следователно култовете на софийските новомъченици се концентрирали изключително в Западна България. С тяхната пропаганда се заели предимно Охридската и Печката църква, докато българските земи от Цариградския диоцез останали почти недокоснати от тези нови култове. Впрочем това е доста странно, като се има предвид, че Софийската епархия спадала към ведомството на Цариград. В известен смисъл този факт може да се разглежда и като указание за неефективността (или незаинтересоваността?) на цариградската администрация от разпространението на новобългарските култове. Тъй или иначе безспорно остава едно: че двамата светци се тачели по-скоро като регионални, в един широк район, обхващащ западнобългарските и сръбските предели, отколкото като общобългарски. В такива те се превърнали едва през епохата на Възраждането.

Особено интересно е с оглед на поставената в този раздел тема, че в паметниците на църковната култура от довъзрожденската епоха попадаме на следи от съзнателно или несъзнателно отрицание на някои моменти от българското предосманско минало. Такива елементи се наблюдават най-вече в произведения, посветени на езическия период на средновековната българска държава. Така българите се явяват в ролята на преследвачи на християнството в синаксара за избитите от хан Крум византийци (запазен в преписи от XVI в.)[251], в разказа за християните, които били избити от българите, защото не искали да ядат месо по време на постите (познат по два преписа от XVIII в.)[252], в разказа за чудото на св. Георги със сина на Лъв Пафлагонийски, който бил попаднал в плен на българите (препис от XVII в.)[253], и др. Идеята на всички тези произведения е възхвалата на християнския подвиг — безспорно изключително актуална в контекста на иноверното османско робство. Все пак не можем да не си дадем сметка, че в защита на същата идея българските книжовници имали възможност да използват стотици други произведения от богатата съкровищница на православната литература, в които не прозират антибългарски настроения. Но ето че нашите духовници не се поколебали да включат в сборниците си тъкмо тези, позорящи от християнска гледна точка събития от историята на своя народ. Не бил пощаден дори авторитетът на хан Крум. Аналогично пренебрежение към „патриотичните идеали" се проследява и в трактовката, която по

време на османското робство получил образът на св. Димитър. Може би умишлено, а може би и поради незнание нашите книжовници и зографи без сянка от смущение приемат византийските версии за чудесата на светеца, в които българите били представени в негативна светлина. Владислав Граматик в качеството на преводач предава напълно безкритично гръцките легенди, според които именно св. Димитър — покровителят на Солун — бил виновник за смъртта на дръзналия да обсади града български цар Калоян[254]. Още по-драстичен е примерът със стенописите на Драгалевската църква от XVII в., където светецът пробожда с копието си валящия се в нозете на коня му Скилоян (от гр. — „кучето Йоан"). Надали зографът е възприемал поваленатa фигура като българския цар Калоян. По-вероятно, както отбелязва Атанас Божков, тук проличава слаба историческа грамотност, а не стремеж към самоунижение и самоохулване[255].

Доста бихме се затруднили, ако искаме на всяка цена да покажем активната и масова изява на едно българско народностно чувство, материализирано в паметниците на църковната култура от довъзрожденския период. Желанието непременно да се улови присъствието на народностен заряд в българското религиозно творчество довежда някои автори до твърде субективни тълкувания. Например в евангелската сцена „Изцеление на слепия", включена в стенописния ансамбъл на Добърската църква (XVI в.) доста произволно се търси пряка връзка с местното предание за заселването на ослепените Самуилови войници в селото, а оттук се прави и заключението за „историцизъм" и „интерес към историческото минало на народността"[256].

Ако по-определени проблясъци на такъв интерес все пак прозират в даден род паметници, това са преди всичко т. нар. „царски поменици", в които се изреждат имената на средновековните български владетели и на техни най-близки сродници. Владетелските поменици представлявали своеобразни учебници по родна история: те съдържали дълъг низ от имена на български християнски царе, като се започне от Борис и се завърши с Константин и Фружин, синовете на последните господари на Търновското и Видинското царство.

Сигурно не е случайно, че запазените царски поменици от периода на османското робство („Боянски" — от драгалевския манастир „Св. Богородица", Погановски — от погановския манастир „Св. Йоан Богослов", Зографски — от едноименния атонски манастир, т. нар. „Дриновски" — с неизвестен произход, и Етрополският — от етрополския манастир „Св. Троица") имат за

terminus ante quem началото на XVII в.[257] При липсата на самостоятелна църква, която да се грижи целенасочено за съхраняването и непрекъснатото възпроизводство на историческите знания, свързани с държавното минало на родината, с течение на времето българският исторически спомен и държавната идея помръкнали.

Пак поради липсата на собствен български църковен център, който да провежда единна културно-религиозна политика по отношение на българското паство, чуждите влияния — сръбско, идещо по линията на Ипекската църква, и гръцко, прокарвано чрез Цариградската патриаршия и чрез Охридската архиепископия — не срещали особени пречки. Лека-полека българите губели твърди ориентири и се лутали в мъглата на едно смътно познание, в което отечествената им история причудливо се преплитала с историята на съседните балкански народи.

Тази констатация може да бъде подкрепена от множество примери. Показателно е, че един от малкото, за да не кажем единственият жив владетелски култ у нас през първите векове на робството бил култът към един небългарски владетел — сръбския крал Милутин, чиито мощи били пренесени в София през 1460 г. и когото местното население славело като „Свети крал"[258]. Ето и друг пример: софийският книжовник от началото на XVI в. поп Пейо, автор на Житието на св. Георги Нови Софийски, подробно разсъждава в творбата си върху смисъла на княз-Лазаровата жертва на Косово поле*, но не споменава нито дума във възхвала на верската твърдост на последните български царе и войводи[259]. Симптоматично е също, че има царски поменици, в които владетелите на българи и сърби съжителствали мирно в един и същи списък като представители на едно общо славно минало. Такъв е Етрополският поменик (XVI—XVII в.), в който върволицата имена на сръбски крале и деспоти частично се нарушава от имената на трима български владетели: Асен, Михаил (Шишман) и Иван (Шишман)[260]. А в 1764 г. отец Никифор Рилски поместил в ръкописния си сборник общо славословие, в което включил както български светци (Иван Рилски, Гаврил Лесновски и Йоаким Девически (Осоговски), така и сръбски (Симеон Мироточиви и сина му, първия сръбски архиепископ Сава, крал Стефан Дечански, Милутин „Софийски", Драготин и княз Лазар)[261]. В славословието обаче липсват имена на канонизирани български владетели. В скоби ще

* Сръбският княз Лазар (1371—1389), убит от турците в злополучната за християните битка при Косово поле.

отбележим, че вероятно трябва да се отдаде дължимото на Хилендарската светогорска обител като важен фактор за значителното разпространение на сръбските култове в българските земи[262]. Сръбските светители, които се ползвали с най-голяма популярност у нас, били св. Симеон и св. Сава. Имената на тези двама светци (обикновено заедно и по-рядко поотделно) се споменават в редица ръкописи с богослужебно предназначение[263].

Това размиване на границите между българската и сръбската културно-религиозна и историческа традиция, улеснено от липсата на самостоятелна българска църковна институция, създало през XVIII в. благоприятна почва за възприемане на т. нар. „илиризъм" от страна на някои български православни духовници. Основаната в началото на XVIII в. сръбска архиепископия в Сремски Карловци взела на въоръжение „илирическата идея" за славянска общност, като под нейното прикритие се стараела да утвърди приоритета на сърбите над останалите южни славяни[264]. В светлината на гореизложеното не буди учудване обстоятелството, че тази политика намерила верни сподвижници в лицето на двама образовани българи, които достигнали високи постове в духовната йерархия на Карловачката архиепископия. Става дума за Партений Павлович и Христофор Жефарович. Без ни най-малко да забравят българския си произход (например Жефарович бил квалифициран от един свой съвременник като „ревнител отечества болгарского")[265], те служели с еднаква страст и на съотечествениците си, и на сърбите. В своята „Стематография" (отпечатана през 1741 г. във Виена) Жефарович представя гербовете на всички поробени народи от Османската империя, но не дава, както би следвало да се очаква, преднина на българите. „Народът на България по-скоро със сила, нежели с разум е славен. Отчасти е наклонен и към грабителство" — гласи обяснителният текст към българския герб[266]. Партений Павлович пък пише прочувствена „Прослава на сръбските крале", но очевидно не изпитва желание да сътвори подобно произведение в чест на българските царе. По време на пребиваването си в Рилския манастир той не проявява към Рилската грамота на Иван Шишман по-голям интерес, отколкото към житията на сръбските крале светци[267]. Накратко казано, нито роденият в Дойран Жефарович, нито силистренецът Партений Павлович са фаворизирали българите в сравнение с останалите балкански народности.

Възрожденските процеси, които се развиват в българското общество през XVIII в., полагат началото на едно бавно и мъчително оттласкване от общославянската традиция. За разлика от своите именити предходници Партений Павлович и Христофор

Жефарович, Паисий Хилендарски вече прави опит за решително разграничаване на българското национално достояние от културното наследство на южнославянската цивилизация. По правило в идеологически план процесът на национално самоутвърждаване върви по две линии. Първата, да я наречем „позитивна", възвеличава етническите добродетели и постижения в миналото и настоящето. Втората, „негативната", използва принципа на контраста: хвърляйки сянка върху „чуждото", тя иска да покаже „своето" с един удвоен ореол. Така и Паисий в стремежа си да събуди националната ревност у българското паство не само се заема да възкреси занемарените през изтеклите 4 робски столетия български светителски култове („позитивната" линия), но и се нагърбва със задачата да омаловажи стойността на някои сръбски култове („негативната" линия) — позиция, немислима само няколко десетилетия преди това. Не без удоволствие Паисий изтъква незаконността на учредената през XIV в. Сръбска патриаршия, която не получила одобрението на четиримата източни патриарси, и злорадо допълва, че цар Стефан Душан, по време на чието властване била създадена патриаршията, се бил омърсил с най-страшния грях, отцеубийството, та затуй му прилягал повече прякорът „насилни", отколкото епитета „силни", с който го величаели сърбите[268]. Всъщност цялостната позиция на автора на „История славяноболгарская" е едно несъмнено доказателство, че през втората половина на XVIII в. в общественото съзнание, или поне в съзнанието на най-будните слоеве, етническата общност започва да придобива по-висока стойност от верската. А това означава, че на дневен ред иде проблемът за освобождаването на българите от опеката на чуждите църковни центрове като Цариград и Ипек и за извоюване на собствена автокефална църква. С ликвидирането на Ипекската патриаршия през 1766 г. евентуалният конфликт на църковна основа между българи и сърби бил предотвратен, преди още да е избухнал. Обаче ни най-малко не били изчерпани предпоставките за развихрянето на другия конфликт, българо-гръцкия, макар неговата „латентна фаза" да продължила близо 4 столетия след османското установяване в България.

От самото си зараждане през IX в. българската християнска култура се подчинява на две противоречиви тенденции. Възникнала в лоното на източното православие, като по-млада и неопитна тя по необходимост винаги се е движила в орбитата на византинизма. Успоредно с това тя открай време се е стремяла да се еманципира и да придобие индивидуален облик, осигурявайки си и адекватната институционална защита в лицето на една самостойна

народностна църква. Общото зло — иноверното робство, само туширало, но не заличило докрай отколешните българо-гръцки недоразумения. В изворите, макар и рядко, се прокрадват някои свидетелства за наличието на определена враждебност между българи и гърци в рамките на църковния институт. Така от един патриаршески акт от 1541 г. научаваме, че малко преди тази дата българското монашество на атонската обител Кутлумуш било заменено с гръцко[269]. В края на XVI в. взаимната антипатия между българи и гърци трудно можела да се прикрие. Тя направила впечатление на дубровничанина Павел Джорджич, който пише, че българите „не са добри приятели с гърците", докато спрямо другите народи били дружелюбни и искрени[270]. Разполагаме и с някои приписки от XVII в., в които български монаси се оплакват от „лукавия гръцки род" или от „проклетите гърци"[271]. Лаконичният език на документите не позволява да се вникне съвсем ясно в конкретните поводи за възникващите тук или там напрежения в отношенията между българи и гърци, между българско и гръцко духовенство. Но очевидно не става въпрос единствено за ненавист, породена от икономическия натиск на гръцките владици върху българското паство и низш клир, а и за унаследени от миналото взаимни антипатии и поведенчески стереотипи. Известна представа за настроенията, които продължавали да битуват сред българите, добиваме от апокрифното съчинение „Слово за Сивила", което, въпреки че датира от един доста ранен период, било поместване и в религиозни сборници от времето на османското иго. Характеристиката, дадена там на гърците, е направо унищожителна. Те са „смесващи се с всички народи, самохвалци, лъжесвидетели, горделиви, златолюбци, съдещи се с подкуп". Негативна е и верската им характеристика — „те трикратно ще разколебаят своята вяра"[272]. От друга страна, в гръцките църковни кръгове очевидно се ширело едно високомерно отношение към славяноезичните събратя „во Христе", остатък от своеобразния византийски „ромейски расизъм". Иска ни се да обърнем внимание върху пейоративните характеристики, които били прикачвани към имената на представителите на славянското духовенство. Например цариградският патриарх от втората половина на XV в. Рафаил (българин или сърбин) е наречен от гръцките автори „надменен пияница и суров човек" (Ῥαφαὴλ βοὺλγαρος ὑβριστής, οἰνοπότης καί ἀπότομος)[273]. В осъдително пристрастие към виното обвинява българските монаси от Кутлумуш и цариградският патриарх Йеремия в споменатия малко по-горе акт от 1541 г.[274]

Вероятно не само поради иначе, общо взето, толерантната политика на висшето гръцко духовенство към славянската култура,

не само поради абсолютния превес на българския елемент в редовете на низшето духовенство, но и поради тази унаследена от миналото и неизживяна докрай конфликтност в отношенията между българи и гърци, гръцкото църковно-културно влияние не могло да се превърне в сериозна заплаха за българската културноисторическа традиция. Гръцкият език се чувствал най-уютно в онези градове и области, в които живеел голям процент гръцко или гърцизирано население. На гръцки били съставени всички кодекси на епархийските ведомства в нашите земи от османския период, които са запазени до наши дни (например Охридски — от края на XVII в., Търновски и Пловдивски — от края на XVIII в.)[275]. Причината трябва да се търси не само в това, че служителите на тези ведомства са били предимно гърци, но и отчасти в липсата на солиден славянски опит в църковното деловодство. Защото не можем да си затворим очите пред обстоятелството, че средновековната Българска автокефална църква не ни е завещала регистри от типа на Константинополския патриаршески регистър от периода преди османското завоевание. Хипотезата, че такава документация е съществувала, но е погинала от турска или гръцка ръка в началото на робството, звучи твърде наивно и не намира потвърждение в изворите. Не без влиянието на митрополитските ведомства, чиито представители нерядко заемали ключови места и в светските християнски структури, гръцкият език навлязъл в еснафската и в общинската документация. Изразителен пример за това са кондиката на пловдивския абаджийски еснаф (края на XVII в.) и тефтерът на търновската градска община (края на XVIII в.)[276]. Не е чудно, че още през XVII в., а може би и много по-рано, използването на гръцкия език придобило престижен оттенък и се пренесло и в сферата на ежедневното общуване. Според наблюденията на Петър Богдан от 1640 г. „схизматиците“ в Търново говорели колкото български, толкова и гръцки. Влиянието на гръцкия език в старопрестолния град било толкова голямо, че Богдан даже бил затруднен да определи народността на търновските православни християни[277]. Че гръцкият език и писмо са носели ореола на „по-издигнати“, ни убеждават както записи на български език с гръцки букви (Бачковски дамаскин от средата на XVIII в., Сливенски дамаскин от 1783 г.), така и някои гръцки текстове на по-важни църковни песни и молитви, предадени с българско писмо и вмъкнати в славянски богослужебни сборници[278]. В същото време тези прояви доказват повърхностния характер на българското гърчеене.

Приблизително от втората половина на XVIII в. гръцкото влияние в България придобива изключително сложни, двойствени

функции. По онова време в самото гръцко общество все по-голяма сила набирал конфликтът между Цариградската патриаршия, от една страна, и младата гръцка национална буржоазия — от друга. На фанариотската мечта за една многонационална християнска империя по подобие на византийската гръцката буржоазия противопоставяла идеята за собствена национална държава, а срещу клерикалната традиция възправяли ръст светската просвета и култура. Макар и със значително закъснение, българското общество също навлязло в трудния преходен стадий. Ето защо у нас пътят на гръцкото културно влияние вече бил трасиран не само от зараждащата се българска буржоазия, която търсела в елинската образованост така необходимите ѝ модерни светски знания. Приобщаването на българите към буржоазните ценности се реализирало до голяма степен именно чрез посредничеството на поразвитата гръцка култура. Неслучайно от редиците на най-ревностните елинофили излезли и първите възрожденски интелигенти — радетели за благото на консолидиращата се българска нация[279]. Но макар икономически и културно да стояла в сянката на своята постарша посестрима — гръцката буржоазия, израстващата българска буржоазия все по-ясно прозирала необходимостта от собствената си национална еманципация. Тези нови веяния в българското общество, все още едва осезаеми дори през третата четвърт на XVIII в., гениално доловил Хилендарският монах, който в своята „История славяноболгарская" за пръв път прокарва мисълта за възстановяване на българската църковна самостойност. Паисий обаче не прави преки внушения по посока на една бъдеща българска автокефалия. Наистина той припомня за Търновската патриаршия, унищожена според него от цариградските патриарси „с турска помощ и насилие", но не отива по-далеч от искането за поставяне на епископи „от болгарского языка"[280]. До кристализирането на националната идея в масовото съзнание трябвало да изминат още няколко десетилетия. Чувството за православно единство все още засенчвало противоречията в християнската общност. Самият Паисий с горчивина констатира, че въпреки всички насилия и неправди сънародниците му „благоговейно" приемали гръцките архиереи[281].

***

Пряко или косвено всички нишки на това изложение логично водят до един общ проблемен средец — липсата на самостойна българска църква през епохата на османското владичество.

Тъкмо липсата на собствен български църковен център, който да провежда единна политика по отношение на българите, задълбочила и без друго твърде характерния за Средновековието религиозен партикуларизъм. Тази липса рефлектирала отрицателно в една особено важна насока — в невъзможността за осъвременяване на някои стари български култове или за създаване и популяризиране на нови, които да са пряко свързани със спомена за славната в миналото българска държава и да играят ролята на катализатор на народностното чувство.

През Късното средновековие балканските автокефални църкви, под чието ведомство бил поставен българският народ, не преследвали, но и не стимулирали активно българското народностно самосъзнание. Българското църковно наследство се приемало и признавало, но само за да бъде разтворено в общоправославното. Като част от общоправославната симбиоза българите от своя страна с готовност прегърнали някои чужди култове, и то главно сръбски, което безспорно било улеснено от вековните приятелски връзки между Сръбската и Българската църква и от голямата езикова близост между двата народа.

Всъщност опазването на българската духовна традиция било резултат не толкова от целенасочената работа на висшестоящите църковни органи, а по-скоро една стихийна, нецентрализирана дейност, осъществявана главно чрез усилията на българското низше духовенство. Именно то поело върху плещите си нелеката, но отговорна мисия да съхрани и предаде на поколенията културното наследство от Българското средновековие. Преписвайки творбите на старите български автори, монаси и попове донасяли до своите съвременници далечното ехо от миналото величие на българското царство. Но без един направляващ и координиращ център ефектът от тази дейност не можел да бъде внушителен. Затова съвсем закономерно е, че изместването на общоправославните идеали от националните, чиято еманация била и идеята за възраждането на българската автокефалия, започнало едва към края на разглеждания период. Тези процеси дошли като пряко следствие от структурните промени в българското общество, което, макар и с бавни стъпки, се придвижвало по пътя на буржоазния напредък.

БЕЛЕЖКИ

[1] Материалът е извлечен предимно от съчинението на С м и р н о в, И. (Усвоение и переработка християнских идей массой. — В: Культурная история южных славян, s. a.), отпечатано въз основа на черновите на покойния професор. Смирнов е използвал широко български народни песни с религиозна тематика, публикувани в Сборниците за народни умотворения. Вж. също Етнография на България. 3. Духовна култура. С., 1985, 57—58, 248—249; П е т к а н о в а - Т о т е в а, Д. Апокрифна литература и фолклор. — В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, 121—159; Българска народна култура. Историко-етнографски очерк. С., 1981, 152—153; А н т и ќ, В. Св. Димитрија во книжевното и во народното творештво (со посебен осврт врз македонското творештво). — В: Навраќања кон Библијата. Скопје, 1981, с. 273 сл.

[2] Р и к о, П. Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVII век). Подбор, прев. от англ., предгов. и бел. М. Киселинчева. С., 1988, с. 243; Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV—XVI в. Увод, подбор и коментар М. Йонов. С., 1979, с. 330.

[3] Д е р м е н д ж и е в, Хр. Вотивна пластика. — В, 1978, № 2, 14—21.

[4] Г у р е в и ч, А. Проблеми на средновековната народна култура. Прев. от рус. С., 1985.

[5] V a c a l o p o u l o s, A. The Greek Nation 1453—1669. The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society. Translation from Greek. Ruthers Univ. Press. New Brunswick. New Jersey, 1976, p. 111; О состоянии Константинопольской церкви под игом турок в первые полтора века со времени взятия Константинополя Магометом II. — Християнское чтение, 1861, ч. 2, 125—126; T u r n e r, C. J. G. The Career of George-Gennadius Scholarius. — Byzantion, 39, 1969, 449—450.

[6] За мюсюлманския брак вж. V e r m a, B. Muslim marriage and dissolution. Allahabad, 1971; срв. за мюсюлманските бракове у нас. I v a n o v a, Sv. Marriage and Divorce in Bulgarian Lands (XV — XIX c.). — BHR, 1993, № 2 — 3, 49 — 83.

[7] П е т р у ш е в с к и й, И. П. Ислам в Иране. М., 1966.

[8] Б о ш к о в и ч, Р. Дневник на едно пътуване. Прев. и бел. М. Тодорова. С., 1975, с. 31.

[9] А н г е л о в, Б. Ст. Съвременници на Паисий. 2. С., 1964, 24—25.

[10] ТДИМН. Серија прва. 2. Скопје, 1966, с. 130, 184; 4. Скопје, 1972, с. 78.

[11] Вж. гл. II, бел. 28.

[12] Г е р л а х, С. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. Подб., прев., увод и ком. М. Киселинчева. С., 1976, с. 268.

[13] Д и м и т р о в, Стр., Н. Ж е ч е в, В. Т о н е в. История на Добруджа. 3. С., 1988, с. 104.

[14] Д а н о в а, Н. Българите от края на XVIII век през погледа на един грък. — В, 1977, № 4, с. 35.

[15] С н е г а р о в, Ив. История на Охридската архиепископия-патриаршия. От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767). С., 1932, с. 275.

[16] Етнография на България, 3, с. 134.

[17] Р и к о, П. Цит. съч., 210—211.

[18] Д и м и т р о в, Б. Петър Богдан Бакшев. Български политик и историк от XVII век. С., 1985, с. 156. В един писмовник от XVI в., произхождащ от манастира Слепче, откриваме два любопитни образеца за писма с почти идентично съдържание. Това са всъщност удостоверения, изпращани от йеромонаси-изповедници до енорийския свещеник, в които се посочва, че приносителят на документа е изповядан и може да бъде причестен (вж. Р а д о н и ћ, J. Епистолар манастира

Продрома (Слепче) из XVI века. — Споменик Српске Краљевске Академије. Т. 49. Други разред. 42. Београд, 1910, 64—65). Но както личи от думите на Богдан, свещениците не са били особено стриктни в изискванията си към миряните.

[19] С н е г а р о в, Ив. Цит. съч., с. 291.

[20] С т а н и м и р о в, Ст. Из историята на Бачковския манастир. — ИИД, 7—8, 1928, 123—125.

[21] Д р а г а н о в, М. Религиозната психика на българите (особености, поддържане, възпроизводство, отмиране). С., 1968; С т о й ч е в, Т. Атеистични традиции на българския народ. С., 1973; С т о е в, Ст. Светогледът на българския народ през вековете. По извори на устното народно творчество. С., 1978.

[22] Ц о н е в, Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. С., 1920, 49—55, 65 и др.; И в а н о в а, Кл. Български, сръбски и молдовлахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Пагодин. С., 1981, 218—219.

[23] Наша вяра. Свещена история на Стария и Новия Завет. Православен катехизис. Православно богослужение. 3 изд. С., 1973; Dictionary of Orthodox Theology. A Summary of Beliefs, Practices and History of the Eastern Orthodox Church. By George H. Demetrakopoulos. New York, 1964.

[24] Жития на светиите. С., 1991.

[25] М а н о в а, Е. Българска стенопис XVI—XVII век. С., 1985, 60—61. Анализът на патронните светци само в един регион (в случая Македония) дава подобно „разпределение на силите". От общо 887 обекта, които фигурират в описа на македонските църкви и манастири (В е л е в, Ил. Преглед на средновековни цркви и манастири во Македонија. Скопје, 1990), над 100 са посветени на св. Богородица. Повече от 100 са и храмовете, които носят името на св. Никола. След тях се нареждат св. Георги (около 80 храма), св. Атанасий (около 60), св. Илия и св. Димитър (на всеки от тях са посветени приблизително по 50 храма) и св. Петка (с 40 храма).

[26] С м о л о д о в и ч, Д. Литургика или наука о богослужении православной восточной католической церкви. Киев, 1860, 46—72. По-подробно за богослужебните книги вж. съответните рубрики в: Старобългарска литература (енциклопедичен речник). Съст. Д. Петканова. С., 1992.

[27] П е т к а н о в а, Д. Старобългарска литература. Ч. 2 (XIII—XVIII век). С., 1987, с. 224.

[28] Стара българска литература. 2. Ораторска проза. Съст. и ред. Л. Грашева. С., 1982, 292—293.

[29] П е т к а н о в а - Т о т е в а, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1978, 215—233.

[30] Пак там, 15—16, 120—124; Апокрифната литература в България. — В: Стара българска литература. 1. Апокрифи. Съст. и ред. Д. Петканова. С., 1982, 11—12.

[31] П е т к а н о в а - Т о т е в а, Д. Дамаскините..., с. 110, 117 сл.

[32] Пак там, 106—109, 118—131.

[33] М и я т е в, Кр. Декоративната система на българските стенописи. — В: Сборник в чест на В. Н. Златарски. С., 1925, с. 143; D e m u s, O. Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. London and Henley, 1976, 17—28.

[34] В а с и л и е в, А. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. С., 1973, 33—44.

[35] История на България. Т. 4. Българският народ под османско владичество (от XV до началото на XVIII в.). С., 1983, с. 326; Б о ж к о в, А. Българската икона. С., 1985, с. 348.

[36] Етнография на България, 3, с. 32.

[37] Стара българска литература, т. 2, 291—292, 371.

[38] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., с. 261.

[39] Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII — средата на XVIII в. Увод, подб. и ком. М. Йонов. С., 1986, с. 56.
[40] Й о н о в, М. Европа отново открива българите XV—XVIII в. С., 1980, с. 112.
[41] Д и м и т р о в, Б. Цит. съч., с. 156.
[42] Г е о р г и е в а, Цв. Някои аспекти на общественото съзнание на българите през XV—XVII век. — Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади, 7, 1989, с. 125.
[43] V r y o n i s, Sp. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fiftheenth Century. Los Angeles — London, 1971, 368—391; М а т к о в с к и, Ал. Отпорот во Македонија во времето на турското владеење. 2. Духовниот отпор. Скопје, 1983, 286—300; Ж е л я з к о в а, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV—XVIII век. С., 1990, 47—49, 141—146.
[44] H a s l u c k, F. W. Christianity and Islam under the Sultans. V. 2. Oxford, 1929, p. 762; М у т а ф ч и е в, П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век. — В: Избр. произв. 2. С., 1973, 738—740; Д и м и т р о в, Стр., Н. Ж е ч е в, В. Т о н е в. История на Добруджа, 3, с. 90, 106—107.
[45] Я в а ш о в, А. Текето Демир Баба. Разград, 1934; Р а й ч е в с к и, Ст. Топонимични свидетелства за археологически обекти и изчезнали селища в Исперихско — текето Демир Баба. — В: Североизточна България, древност и съвремие. С., 1985, с. 215.
[46] И р е ч е к, К. Пътувания по България. С., 1974, с. 897; М а р г о с, А. Текето Ак язаль баба. С., 1971.
[47] D i m i t r i e C a n t e m i r. Historian of South-East European and Oriental Civilization. Extracts from "The History of the Ottoman Empire". Ed. by Al. Duţu and P. Cernovodeanu. Bucharest, 1973, 42—43.
[48] П а в л о в, А. Номоканон при большом требнике. Новое, от начала до конца переработанное издание. М., 1897, 290—293.
[49] Френски пътеписи за Балканите XV—XVIII в. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 339.
[50] M e y e n d o r f, J. Byzantine views of Islam. — DOP, 18, 1964, 113—133.
[51] K h o u r y, A.-Th. Les théologiens byzantins et l'Islam. 1. Textes et auteurs (VIIIe—XIIIe s.). Univ. de Lyon, 1966, 13—16; V r y o n i s, Sp. Op. cit., 421—436; D u c e l l i e r, A. Mentalité historique et realité politique: L'Islam et les musulmans vus par les Byzantins du XIIIe siècle. — BF, 1972, No 4, 55—60; P e l i k a n, J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. V. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700). The Univ. of Chicago Press. Chicago and London, 1974, 228—242.
[52] V r y o n i s, Sp. Byzantine Attitudes toward Islam during the Late Middle Ages. — Greek, Roman and Byzantine Studies, 12, 1971, 2, 270—276.
[53] Стара българска литература, 2, с. 197, 232, 238 и др.
[54] Пак там, 1, с. 94.
[55] Д и м и т р о в, Стр. Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. — Векове, 1987, № 2, 34—37; Скритото християнство и ислямизационните процеси в Османската държава. — ИПр., 1987, № 3, с. 29.
[56] П е т р о в, П. Съдбоносни векове за българската народност (края на XIV век — 1912 година). С., 1975, с. 343; Г е н ч е в, Ст. Народна култура и етнография. С., 1984, с. 113, 181.
[57] П е т р о в, П. Цит. съч., с. 336.
[58] Битие, гл. 21—25.
[59] Ц о н е в, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. 1. С., 1910, с. 248 („Златоуст", писан от монах Висарион през

1547 г.); Славянски ръкописи във Виена. — ГСУ ИФФ, кн. 25, 9, 1929, с. 14, № 149 (сборник от XVI в.); Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920, с. 59 (сборник от XVI в.). Вж. новобългарски превод на „Словото на Измаил" по Панагюрския сборник (XVI в.) в: Стара българска литература, 1, с. 94.

[60] И в а н о в, Й. Сарацинска (арабска) мисия на Константин Философ. — В: Избр. произв., 1, 1982, с. 29, 37—39.

[61] Вж. новобългарски преводи на мъченически жития в: Стара българска литература. 4. Житиеписни творби. Съст. и ред. Кл. Иванова. С., 1986, с. 398 сл.

[62] П е т к а н о в а - Т о т е в а, Д. Дамаскините..., с. 153.

[63] И р е ч е к, К. Християнският елемент в топографическата номенклатура. — ПСп БКД, 1898, № 5—6, 233—237; С ы р к у, П. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV—XVII веках. Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901, с. CC XXII.

[64] Р у с е в, П., А. Д а в и д о в. Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература. С., 1966, 67—70; Новобългарски превод на житието вж. в: Стара българска литература, т. 4, 285—291.

[65] П е т р о в, П. Цит. съч., с. 337; С т о я н о в, М. Български светии и мъченици от епохата на турското владичество. — В: Юбилеен сборник по случай 100 години от Освобождението. С., 1981, 164—174; Жития на българските светии (в новобългарски превод от Левкийски епископ Партений). 1—2. С., 1974—1979.

[66] Вж. новобългарски превод на техните жития в: Стара българска литература, т. 4, 291—376. Оригиналните текстове на житията са публикувани от С ы р к у, П. Цит. съч.; Д и н е к о в, П. Софийски книжовници през XVI век. 1. Поп Пейо. С., 1939.

[67] М и н о с к и, М. Непознато житие за Варлаам Охридски како извор за настаните во Македонија од 1598 г. — ГИНИ, 20(1976), № 3, 181—190.

[68] Вж. гл. II, бел. 290.

[69] Р и к о, П. Цит. съч., с. 213.

[70] С н е г а р о в, Ив. Поглед към изворите на житието на св. Никола Софийски. — ГСУ БФ, 9(1931—1932), 1932, с. 24.

[71] Р и к о, П. Цит. съч., с. 214.

[72] Д и н е к о в, П. Цит. съч., с. 65.

[73] С ы р к у, П. Цит. съч., 89—90.

[74] П о с н о в, М. Е. История на християнската църква. Ч. 1, 2. С., 1933, с. 145, 340—343.

[75] Є а в а Х и л е н д а р е ц. Исторически очерк за Света гора Атонска. — ПСп БКД, 60, 1899, 980—981.

[76] Афонский патерик или жизнеописание святых, на Святой Афонской горе просиявших. 7 изд. Ч. 1. М., 1894, 261—262.

[77] П е т к а н о в а - Т о т е в а, Д. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII—XVIII век. — ГСУ ФСФ, 62, 1969, с. 130 сл.

[78] Стара българска литература, 2, с. 234.

[79] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., 242—243.

[80] В а с и л и е в, А. Цит. съч., с. 30.

[81] Д е р м е н д ж и е в, Хр. Светски моменти в стенописите на Христофор Жефарович в манастира Бочани. — В, 1980, № 1, с. 22.

[82] Б о ж к о в, А. Два ценни паметника на българската монументална живопис от XVI и XVII в. — Изкуство, 1965, № 9, с. 4; П а н д у р с к и, В. Курилският манастир. С., 1975, 18—20.

[83] П а н д у р с к и, В. Цит. съч., с. 12.

[84] Ф л о р е в а, Е. Църквата „Пророк Илия" в Бобошево. С., 1978, 75—77.

[85] Василиев, А. Цит. съч., с. 113.
[86] Цонев, Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив, с. 72.
[87] Рико, П. Цит. съч., 248—249.
[88] I Кор., 7, 13—17.
[89] Turcograeciae libri octo a Martino Crusio, in Academiae Tybingensi Graeco et Latino Professore, utraque lingua edita. 1584, p. 496.
[90] По следите на насилието. Документи за помохамеданчвания и потурчвания. Съст. П. Хр. Петров. С., 1972, с. 36.
[91] Афонский патерик..., 165—167.
[92] НБКМ РСО, № 1170 (номоканон от първата половина на XVI в.), л. 68[б]—69[б].
[93] Пак там, № 971 (требник на Димитър Йованович), л. 322[а]; № 972 (требник на даскал Филип от 1685 г.), л. 133[а]; № 619 (требник от началото на XVIII в.), л. 123[б].
[94] Павлов, А. Цит. съч., с. 151.
[95] Пак там.
[96] Петканова, Д. Дамаскините..., с. 154.
[97] НБКМ РСО, № 343/541, л. 72[а].
[98] Гроздданова, Е. Българската народност през XVII век. Демографско изследване. С., 1989, с. 592.
[99] Рико, П. Цит. съч., 240—241.
[100] Правила (κανόνες) православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-истрийского. Перев. с серб. 1. СПб., 1911, 543—545; Павлов, А. Цит. съч., 121—122.
[101] Рико, П. Цит. съч., с. 241.
[102] Skendi, St. Crypto-christianity among the Balkan Peoples under the Ottomans. — Actes du Premier Congress International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Europeennes. 3. Histoire. Sofia, 1969, p. 563; Данова, Н. Скритото християнство в пределите на турската империя. — Родопи, 1971, № 3, с. 29.
[103] Динеков, П. Отношения между българи и турци в София през XVI в. — ИБИД, 16—17, 1940, с. 206.
[104] Дерибеев, Б. Ахрида. 2 прераб. и допъл. изд. Пловдив, 1986, с. 263; Димитров, Стр. Скритото християнство..., с. 22; Венедикова, К. Надгробна плоча от с. Старово, Кърджалийско. — Родопи, 1990, № 9, 22—23.
[105] Фай, Х. Българското културно наследство в Германия — Григорий Цамблак и папа Мартин V на събора в Констанц през 1418 година. — В: Първи конгрес по българистика. Доклади. 2. Българската култура и световният литературен процес. С., 1983, 41—42.
[106] Пак там, 39—53; Бегунов, Ю. К. К вопросу о церковно-политических планах Григория Цамблака. — Советское славяноведение, 1981, № 3, 57—63; Пърлев, Г., Кр. Банев. Срещата на Григорий Цамблак и папа Мартин V на събора в Констанц през 1418 година. — ИПр., 1982, № 5, 113—125; Дьопман, Ханс-Дитрих. Митрополит Григорий Цамблак и неговото отношение към Римската църква на Констанцкия събор. — В: Търновска книжовна школа. 3. С., 1984, 379—383.
[107] Nikolov, J. Sur la participation du patriarche de Constantinople Joseph II aux reunions du Consile de Constan. — BB, 4, 1973, 203—212.
[108] Вж. гл. I, бел. 49.
[109] За реакцията срещу унията вж. Ћурић, Ив. Сумрак Византије. Време Јована VIII Палеолога (1392—1448). Београд, 1984, 336—338 сл.; срв. Матанов, Хр., Р. Михнева. От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и османското нашествие 1354—1571 г. С., 1988, 132—140; Снегаров, Ив. Кратка история на

съвременните православни църкви. 1. С., 1944, с. 447. За настроенията на светогорските монаси против унията вж. кореспонденцията между светогорци и великия княз Василий Василиевич от 40-те години на XV в. (Ангелов, Б. Из историята на „Разказ за зографските мъченици". — В: Руско-южнославянски книжовни връзки. С., 1980, 108—119.

[110] Runciman, St. The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge University Press, 1968, 109—111.

[111] Ducas. Istoria Turco-Bizantină (1341—1462). Ediţie critica de V. Grecu. Editura Academiei Republici Populare Romîne, 1958, p. 329.

[112] За антиуниатските възгледи на Схоларий вж. Turner, C. J. G. Another Anti-Latin Work Attributed to Gennadius Scholarius. — Byzantinische Zeitchrift, 58, 1965, No 2, 337—347.

[113] Šesan, M. La chute de Constantinople et les peuples orthodoxes. — BSI, 14, 1953, p. 278.

[114] Ware, T. Eustratius Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964, p. 28; Снегаров, Ив. История на Охридската..., 95—96.

[115] Милев, Н. Охридският патриарх Атанасий и скитанията му в чужбина (1597—1615). — ИБИД, 5, 1922, с. 119.

[116] Радонић, Ј. Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века. Београд, 1950, 171—183.

[117] Милаш, Н. Римокатолишката пропаганда, нейното начало и сегашното ѝ устройство. С., 1901, с. 42 сл., 93—94.

[118] Милев, Н. Католишката пропаганда в България през XVII век. С., 1914, 15—18.

[119] Пак там.

[120] Acta Bulgariae Ecclesiastica ab. A. 1565 usque ad A. 1799. Collegit et digessit P. Fr. Eusebius Fermendzin. Zagrabiae, 1887, p. 25.

[121] Пак там, с. 30.

[122] Милев, Н. Католишката пропаганда..., 22—23.

[123] Петканова, Д. „Латини" и „немци" в старобългарската литература и в българската народна песен. — Бълг. фолклор, 1984, № 4, 28—35; Стара българска литература, 1, с. 341.

[124] Димитров, Б. Цит. съч., 155—156.

[125] Вечева, Е. Търговията на Дубровник с българските земи (XVI—XVIII в.). С., 1982; Панова, Сн. За чипровските търговци. — В: 300 години Чипровско въстание (принос към историята на българите през XVII в.). С., 1988, 48—60.

[126] Вечева, Е. Българската католическа интелигенция през XVII в. (опит за обща характеристика). — В: 300 години Чипровско въстание..., 116—136.

[127] Димитров, Б. Цит. съч., с. 175.

[128] Пак там, с. 166.

[129] Мутафова, Кр. Отношения между православни духовници и католици в българските земи през втората половина на XVII в. — ИПр., 1993, № 6, 101—115.

[130] Pelikan, J. Op. cit., V. 2, 285—294; Ware, T. Op. cit., 7—16; Runciman, St. Op. cit., 338—358; French, R. M. The Eastern Orthodox Church. London, 1964, 86—94.

[131] Снегаров, Ив. Търновските митрополити в турско време. — Сп БАН. Клон историко-филологически, кн. 52, 1935, с. 224.

[132] За Изповеданието вж. Runciman, St. Op. cit., p. 351.

[133] За Доситей вж. Ware, T. Op. cit., p. 31; Runciman, St. Op. cit., 347—352; Фонкич, Б. Л. Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве. — ВВр., 19. М., 1969, с. 288 сл.

[134] Димитров, Б. Цит. съч., с. 156.

[135] Станимиров, Св. Политическата дейност на българите-католици през 30-те—70-те години на XVII век. Към историята на българската антиосманска съпротива. С., 1988, с. 144.
[136] За „филиокве" вж. Мајендорф, J. Византијско богословље. Историјски токови и догматске теме. Превео са енглеског О. Б. Јован. Крагујевац, 1985, 112—115.
[137] Мајендорф, J. Цит. съч., 269—271; Ware, T. Op. cit., 139—160.
[138] Смирнов, Е. История на християнската църква. Ч. 1. От шестото, поправено и допълнено издание на оригинала преведе Н. А. Начов. Варна, 1899, 531—533.
[139] Данова, Н. Индулгенциите в източноправославната църква. — Векове, 1979, № 6, 43—50; Кобеко, Д. Разрешительныя грамоты йерусалимских патриархов. — ЖМНПр, 1896, июнь, 270—279. Вж. индулгенция на йерусалимския патриарх Авраам от 1776 г. в: Книга за българските хаджии. Съст. Св. Гюрова и Н. Данова. С., 1985, с. 331.
[140] Мајендорф, J. Цит. съч., 116—117.
[141] Смирнов, Е. Цит. съч., с. 520.
[142] Ware, T. Op. cit., 121—383; Pelikan, J. Op. cit., V. 2, p. 277; Богданов, А. П. Перо и крест. Русские писатели под церковным судом. М., 1990, 303—304.
[143] Смирнов, Е. Цит. съч., с. 413.
[144] Вж. сведенията от релацията на Петър Богдан от 1640 г. у Димитров, Б. Цит. съч., с. 158 сл.
[145] Мајендорф, J. Цит. съч., 118—123; Ware, T. Op. cit., 161—169.
[146] Малышевский, Ив. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. 1. Киев, 1872, 237—239.
[147] Тези два празника се споменават в актовете на Чипровския католически събор. Acta Bulgariae Ecclesiastica, p. 121.
[148] Забужный, И. А. Православие и католичество. 3 изд. Царьград, 1922, с. 297; Мајендорф, J. Цит. съч., 242—243.
[149] Снегаров, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви. 1, С., 1944, 78—81, 188—191, 576—578; 2. С., 1946, 195—205.
[150] Проскинитарий Арсения Суханова. Под ред. Н. И. Ивановскаго. — Православный Палестинский сборник. Т. 7. Вып. 3(21). СПб., 1889, с. 345.
[151] Муравьев, А. Н. Спошения России с Востоком по делам церковным. Ч. 2. СПб., 1860, 158—162.
[152] Наумов, Е. П. К истории связей России с южнославянскими народами в первой половине XVII в. — В: Связи России с народами Балканского полуострова. М., 1990, 106—107. За ролята на Русия като „православен жандарм" вж. Тодорова, О. О противоречиях между православными и католиками в Болгарии в XVII веке. — BHR, 1992, № 3, 18—21.
[153] Laurdas, R. Greek Religious Texts during the Ottoman Period. — In: Aspects of the Balkans. Mouton, Hague, Paris, 1972, p. 235.
[154] Данчев, Г. Владислав Граматик — книжовник и писател. С., 1969, 36—40, 54—56; Кочев, Н. Някои моменти на българо-гръцките културни връзки. — Библиотекар, 1977, № 7—8, 35—39; срв. Григорий Палама. Слова. Превод Н. Кочев. С., 1987, с. 49 сл.
[155] Дуйчев, Ив. Древноезически мислители и писатели в старата българска живопис. С., 1976, 12—13; Пандурски, В. Елешничкият манастир. С., 1981, 15—16.
[156] Димитров, Б. Цит. съч., 175—176.
[157] Пак там, с. 176.
[158] Милетич, Л. Из историята на българската католишка пропаганда през XVII век. С., 1894, с. 55; Нашите павликяни. — СбНУНК, 19, 1903, с. 27, 148; Милев, Н.

Католишката пропаганда..., с. 136; Д у й ч е в, Ив. Софийската католишка архиепископия през XVII век. Изучаване и документи. С., 1939, 42—43.
[159] W a r e, T. Op. cit., 66—67.
[160] НБКМ РСО, № 1162, л. 75[a]—77[б]: „Сйце подбаетъ приемати приходеших от латинские веры къ нашеи правеи вере..."; С п р о с т р а н о в, Е. Опис на ръкописите в библиотеката на Св. Синод на Българската църква в София. С., 1900, № 58(125), с. 93; Ц о п е в, Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив, № 84.
[161] В е ч е в а, Е. Българската католическа интелигенция..., с. 124.
[162] М и л е в, Н. Католишката пропаганда..., 109—110.
[163] В а с и л е в с к и, Т. Полско-литовската Речпосполита и българите по време на управлението на Ян III Собиески в светлината на нови извори. — В: 300 години Чипровско въстание, 289—290.
[164] П а с т у х о в, Ив. Българите в Източния въпрос до Кримската война. — Българска историческа библиотека, г. 3(1929), т. 1, 209—210; C e r n o v o d e a n u, P. Bucarest. Important centre politique du Sud-Est Eropéen à la fin du XVII[e] siècle et au commencement du XVIII[e]. — RESEE, 1966, No 1—2, p. 150.
[165] История на България. 4. С., 1983, с. 224.
[166] Acta Bulgariae Ecclesiastica, p. 305.
[167] С п и с а р е в с к а, Й. Чипровското въстание и европейският свят. С., 1988, с. 204.
[168] За съдбата на българското католическо население след Чипровското въстание вж. М и л е т и ч, Л. Заселението на католишките българи в Седмиградско и Банат. — В: Изследвания за българите в Седмиградско и Банат. Под ред. на проф. д-р С. Дамянов. С., 1987, с. 210 сл.; Т р а й к о в, В. Съдбата на населението от Чипровския край след въстанието от 1688 г. — В: 300 години Чипровско въстание, 292—302.
[169] В е ч е в а, Е. Търговията на Дубровник...
[170] С н е г а р о в, Ив. История на Охридската..., с. 106.
[171] Т и в ч е в, П., Й. К а л у д о в а Документи за положението на населението в европейската част на Османската империя (XVI—XIX в.). — ГСУ ФИФ, 65, 1971, № 3, 400—401 (№ XII).
[172] М и л е т и ч, Л. Пашите павликяни..., с. 148, 160, 167.
[173] С н е г а р о в, Ив. Кратка история..., т. 1, 79—81, 187—191; R u n c i m a n, St. Op. cit., 234—237.
[174] За новия чин вж. P a p a d o p o u l o s, Th. H. Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brussels, 1952 (Bibliotheka Graeca Aevi posterioris, 1), 159—264.
[175] М и л е т и ч, Л. Нашите павликяни..., с. 165.
[176] М и л е в, Н. Католишката пропаганда..., 54—55; С т а н и м и р о в, Св. Цит. съч., 75—95.
[177] Пак там, 115—116.
[178] Пак там, 53—54.
[179] Д и м и т р о в, Б. Цит. съч., 24—25.
[180] История на България. Т. 1. 2 прераб. изд. в 3 тома. С., 1961, с. 275; Чипровци 1688—1948. Материали от научната сесия по случай 280 год. на Чипровското въстание. С., 1971.
[181] А н г е л о в, Б. Ст. Съвременници на Паисий, 2, с. 207.
[182] Й о н о в, М. Културни връзки между немски протестанти и дейци от южнобалканските земи през края на XVII и първите десетилетия на XVIII век. — ГСУ ФИФ, т. 58, 1964, № 3 (история), с. 268.
[183] А н г е л о в, Б. Ст. Съвременници на Паисий, 2, с. 207; вж. също терминологията в писмото на хилендарци до руския патриарх Никон от 1654 г., в което монасите

съветват патриарха да не допуска, щото новите руски преводи на църковните книги да бъдат „напоени от моутнаго и смраднаго потока латинскаго" (А н г е л о в, Б. Руско-южнославянски книжовни връзки, с. 80).

[184] Л е б е д е в, А. П. История греко-восточной церкви под властию турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. СПб., 1904, 437—446; R u n c i m a n, St. Op. cit., p. 220; P a p a d o p o u l o s, Th. H. Op. cit., p. 190 ff.

[185] С м е т а н и н, В. А. Борьба чешких утраквистов за „Сукцессио Апостолика" в середине XV в. — В: Узловые вопросы советского славяноведения (Тезисы докладов и сообщений IX всесоюзной научной конференции историков-славистов). Ужгород, 1982, с. 240; Византийское общество XIII—XV веков по данным эпистолографии. Свердловск, 1987, 246—248.

[186] Н и к о л о в, Й. Немските реформатори, балканските провинции на Османската империя и мисията на Димитър Мизиеца в Германия. — В: Българо-германски отношения и връзки. Изследвания и материали. 2. С., 1979, 24—35.

[187] Н и к о л о в, Й. Немската реформация и някои църковни дейци от българските земи през XVI век. — В: Българо-германски отношения и връзки. 1. С., 1972, 17—34.

[188] Л е б е д е в, А. П. Цит. съч., 621—695; R u n c i m a n, St. Op. cit., p. 281.

[189] Л е б е д е в, А. П. Цит. съч., 636—637; С н е г а р о в, Ив. Кратка история..., т. 1, 507—508; R u n c i m a n, St. Op. cit., p. 342 ff.

[190] Й о н о в, М. Културни връзки между немски протестанти..., 246—262.

[191] Д р а г о в а, Н. Контактът на немските протестанти в Хале и Лайпциг с български културни дейци в началото на XVIII век. — Във: Втори международен конгрес по българистика. Доклади, т. 7, 264—268; Й о н о в, М. Културни връзки между немски протестанти..., 250—256.

[192] Попытки англиканской церкви к соединению с православною в XVIII столетии. — Християнское чтение, 1865, ч. 2, 259—279, 384—407; срв. R u n c i m a n, St. Op. cit., 310—319; Ц о н е в с к и, Ил. Англиканската църква и преговорите ѝ с православната църква за сближение и съединение. — ГДА, 22(48), 2, 1972/1973. С., 1976, 63—69.

[193] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., с. 82.

[194] The Gambridge History of Islam. Vol. 1 A. The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War. Cambridge, 1977, 329—330.

[195] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., с. 177; срв. Н и к о л о в, Й. Немската реформация..., 14—15.

[196] К л а й н е р, Бл. История на България, съставена в 1716 г. Под ред. на Ив. Дуйчев и К. Телбизов. С., 1977, с. 146.

[197] Н и к о л о в, Й. Немските реформатори..., с. 33.

[198] Н и к о л о в, Й. Немската реформация..., 26—28.

[199] Вж. гл. II, бел. 267.

[200] R u n c i m a n, St. Op. cit., p. 304.

[201] К о д о в, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 265.

[202] А н г е л о в, Д. Богомилството в България. 3 изд. С., 1980, 438—439.

[203] С о л о в ј е в, Ал. Нестанак богомилства и исламизација Босне. — Годишњак историског друштва Босне и Херцеговине, 1, 1949, 66—68.

[204] Й о в к о в, М. За статута на павликяните през XVII век. — В: България 1300. Институции и държавна традиция. 2. С., 1982, 445—449.

[205] НБКМ РСО, № 1170, л. 68[б]; А н г е л о в, Б. Съвременници на Паисий, т. 1, 114—115.

[206] Й о в к о в, М. Цит. съч., с. 445.

[207] И в а н о в, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. — В: Избр. произв., т. 1, 111—123.

[208] Вж. словата против евреи и арменци, включени в сборник от третата четвърт на XVIII в. (НБКМ РСО, № 690). За да се придобие известна представа за съдържанието на словата, ще цитираме по един пасаж от всяко от тях (правописът и езикът са нормализирани). В Словото против армепците се казва: „... како мы християни имеем освященная вода и поставлям въ вино, и въ ракию и въ ястие ради освящение, тако и проклеты армены нечистота человеческая поставляют въ хлеб, въ вино, въ ракию и въ въсако ястие. Такову почесть творат проклетому Арию. Рекохме аще кой християнин ядет и пиет са армене, и нарицает их братиа, таковаго християнина, арменина да го наречеме..." (ръкопис № 690, л. 152[а]—152[б]). В словото за евреите пък се хвърля обвинението, че „проклеты евреи" „въ хлеб, и вино, и въ ракию и на въсако ястие поставляют свою кръв" (л. 153[а]—153[б]).

[209] Стара българска литература, т. 4, 289—290; Народното четиво през XVI—XVIII век. Подб. и ред. Д. Петканова. С., 1990, 269—272.

[210] Вж. гл. II, бел. 21.

[211] К о ч е в, Н. Няколко документа, разкриващи икономическото състояние на Рилския манастир в края на XVIII век. — ИДА, 1975, № 29, с. 181; Д у й ч е в, Ив. Рилският светец и неговата обител. Фотот. изд. С., 1990, 340—341, 353.

[212] А н г е л о в, Б. Съвременници на Паисий, 1, с. 111.

[213] Пак там, с. 62.

[214] Етнография на България, 3, с. 52, 54, 166, 168; срв. Л о з а н о в а, Г. Категориите „чужд — свой" в народната култура (етнорелигиозни аспекти). — В: Представата за „другия" на Балканите. С., 1995, 268—272.

[215] П р о х о р о в, Г. М. Публицистика Йоанна Кантакузина 1367—1371 годов.— ВВр., 29, 1967, 323—325.

[216] Г е н ч е в, Ст. Цит. съч., с. 113.

[217] Культура Византии (вторая половина VII—XII в.). М., 1989, с. 78, 83; Ћ у р и ћ, Ив. Цит. съч., 417—420; The Oxford Dictionaty of Byzantium. Oxford University Press, Vol. 2, 1991, 911—912; Vol. 3, p. 1793; М е д в е д е в, И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. СПб., 1976, 125—132.

[218] С м е т а н и н, В. А. Византийское общество XIII—XV веков по данным..., с. 147, 167; Б а к а л о в, Г. Ролята на византийската ойкуменическа доктрина в политическия живот на Московска Русия. — ИПр., 1980, № 5, 82—85.

[219] Д а н о в а, Н. Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX век. С., 1980, с. 38.

[220] Вж. увода и гл. I.

[221] Ж е л я з к о в а, А. Цит. съч., 36—38; Г р ю н е б а у м, Г. Э. фон. Класический ислам. Очерк истории (600—1258). Пер. с англ. М., 1986; L e v y, R. The Social Structure of Islam. Second ed. of Sociology of Islam. Cambridge Univ. Press, 1979, 273—276.

[222] B r a u d e, B. Foundation Myths of the Millet System. — In: Christians and Jews in the Ottoman Empire. V. 1. Ed. by B. Braude and B. Lewis. New York, 1982, 76—79; K a r p a t, K. Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era. — In: Christians and Jews... V. 1, 141—169; An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes. From Millets to Nations. Princeton University, 1973; S u g a r, P. Sought-Eastern Europe under Ottoman Rule 1354—1804. University of Washington Press, 1977; Е р е м е е в, Д. Е. Этногенез турок. М., 1971, 159—170; О р е ш к о в а, С. Ф. Османская империя и ее место в мировой истории (обзор материалов конференции американских востоковедов). — В: Проблемы истории Турции. Сборник статей. М., 1978, 108—109; Османская империя и страны Центральной Европы в XV—XVI вв. Главные тенденции политических взаимоотношений. М., 1984, с. 33.

[223] Г а н д е в, Хр. Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване. 2 прераб. изд. С., 1989, 265—271; Г е о р г и е в а, Цв. Етнонимът

„българи" в системата на българския исторически спомен през XV—XVII век. — В: Изследвания в чест на проф. д-р Хр. Гандев. С., 1983, с. 159; Г р о з д а н о в а, Е. Цит. съч., 47—49.

[224] М а р к о в а, З. Българско църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976, 46—71.

[225] С н е г а р о в, Ив. Търновски митрополити..., с. 208.

[226] За топонима „България" вж. К о л е д а р о в, П. Името Македония в историческата география. С., 1985, 51—52, 74—76.

[227] С н е г а р о в, Ив. История на Охридската архиепископия-патриаршия..., 378—382.

[228] К у е в, К. Към въпроса за титлата „екзарх" в старобългарската литература. — ИИИ, 14—15, 1964, с. 337.

[229] И в а н о в, Й. Българските старини на Македония. Фотот. изд. С., 1970, с. 149.

[230] Г е о р г и е в а, Цв. Етнонимът „българи"..., с. 165.

[231] Вж. текста на поменика у И в а н о в, Й. Българските старини..., с. 490 сл.

[232] Г е р л а х, Ст. Цит. съч., с. 261, 268—269.

[233] П е т р о в, Ст., Хр. К о д о в. Старобългарски музикални паметници. С., 1973, с. 63.

[234] С т о я н о в, М. Опис па гръцките и други чуждоезични ръкописи в Народната библиотека „Кирил и Методий". С., 1973.

[235] Срв. Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. 1. С., 1982.

[236] S t a n c h e v, Kr. Greek-Bulgarian Relations in the Field of Hagiography XVth—XIX th Centuries. — In:Πνευματικὲς καὶ πολιτικὲς σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Βουλγάρων ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ ιε'ἕως τὰ μέσα τοῦ ιϑ'αἰῶνα. Θεσσαλονίκη , 1980, p. 267.

[237] Вж. текста на житието у М и х а й л о в, А. Един неизвестен софийски мъченик. — В: Старобългарска литература. Изследвания и материали, 1, 1971, 403—411.

[238] S t a n c h e v, Kr. Op. cit., p. 267.

[239] И в а н о в, Й. Гръцко-български отношения преди църковната борба. — В: Избр. произв., т. 1, 158—171.

[240] Афонский патерик..., 165—167, 261—262.

[241] В е с е л и н о в и ћ, Р. Историја српске православне цркве са народном историјом. Књ . 1 (1219—1766). Београд, 1966, с. 74; Историја српског народа. Књ. 2. Доба борби за очување и обнову државе (1371—1537). Београд, 1982, 497—498; М е д а к о в и ћ, Д. Барок код Срба. Загреб, 1988, 107—126.

[242] За Евтимиевия култ вж. Р у с е в П., Ив. Г ъ л ъ б о в, А. Д а в и д о в, Г. Д а н ч е в. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971, 19—20. Предполага се, че през XVI в. Евтимий е бил тачен на Атон като светец. За една стихира, писана вероятно през XVI в. в Бобошевския манастир „Св. Димитър" и посветена на Евтимий, вж. З л а т а р с к и, В. Де и кога е бил заточен и умрел българският патриарх Евтимий? — Летопис на БКД, 6(1905), 1906, 162—163.

[243] Г е о р г и е в а, Цв. Етноинтегрираща функция на култовете на българските светци в периода на османското владичество. — Българска етнография, 1984, № 1, 7—8.

[244] К и с е л к о в, В. Сл. Кирило-Методиевският култ в България. — В: Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963. Сборник в чест на Кирил и Методий. С., 1963, 345—346; В а с и л е в, А. За някои образи на великия български просветител Кирил-Константин. — Изкуство, 1969, № 4, 20—21; Г а н д е в, Хр. Българската народност..., с. 264.

[245] Г е о р г и е в а, Цв. Етноинтегрираща функция..., с. 8; срв. К а м е н о в а, Д. Стенописите на Сеславската църква. — Изкуство, 1969, № 9, с. 34; Стенописите на

Стенописите на Сеславската църква. — Изкуство, 1969, № 9, с. 34; Стенописите на Искрецкия манастир. С., 1984, с. 121; срв. Стара българска литература, 4, с. 563, 567, 570.

[246] Р а й к о в, Б. Ранни календарни вести за Климент Охридски. — В: Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му. С., 1966, с. 325; В а с и л и е в, А. Образът на Климент Охридски в българското изкуство. — Пак там, 355—361.

[247] М а т а к и е в а, Т. Образът на Св. Иван Рилски в българското изобразително изкуство. — Изв. на Бълг. патриаршия, 1, 1978, с. 99 сл.

[248] Б о ж к о в, А. Българската историческа живопис. Ч. 1. Миниатюри, икони, стенописи. С., 1972, с. 158; K i e l, M. Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Precondition of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/1370—1700. A New Interpretation. Van Gorcum, Assen, Maasstricht. The Netherlands, 1985, 319—322.

[249] А н г е л о в, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. С., 1967, 268—272; К о д о в, Хр. Опис на ръкописите в библиотеката на БАН, 105—107; М и л о в с к а, Д. Горѓи Кратовски во книжевната и народната традиција. Скопје, 1989, 26—61.

[250] С ы р к у, П. Цит. съч.

[251] Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. Цит. съч., № 252, 329.

[252] Пак там, № 667, 719.

[253] Пак там, № 541; Д у й ч е в, Ив. Разказ за „чудото" на великомъченик Георги със сина на Лъв Пафлагонски — пленник у българите. — В: Изследвания в памет на Карел Шкорпил. С., 1961, с. 196.

[254] Т ъ п к о в а - З а и м о в а, В. Култът към Св. Димитър Солунски и някои въпроси, свързани с византийското културно влияние в балканските и славянските страни. — StB, 14, 1979, p. 17.

[255] Б о ж к о в, А. Българската икона, с. 441.

[256] Ф л о р е в а, Е. Старата църква в Добърско. С., 1981, 94—101.

[257] За владетелските поменици вж. И в а н о в, Й. Поменици на български царе и царици. — В: Избр. произв., т. 1, 147—149; С т а н ч е в а, М., Ст. С т а н ч е в. Боянският поменик. С., 1963; М у т а ф ч и е в, П. Из нашите старопланински манастири. — В: Избр. произв. 2. С., 1973, 331—332.

[258] И в а н о в, Й. Софийската черква „Св. Неделя" — „Св. Крал". — В: Избр. произв., т. 1, 299—303.

[259] Стара българска литература, т. 4, с. 294.

[260] М у т а ф ч и е в, П. Из нашите старопланински..., 331—332.

[261] С т о я н о в, М., Хр. К о д о в. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. 3. С., 1964, с. 369.

[262] М е д а к о в и ћ, Д. Манастир Хилендар у XVIII веку. — В: Хиландарски зборник. 3. Београд, 1974, с. 43, 57; И в а н о в, Й. Български старини..., с. 269, 475 и др.

[263] Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. Цит. съч.

[264] Ц а н е в, Д. Българската историческа книжнина през Възраждането XVIII — първата половина на XIX век. С., 1989, с. 58.

[265] А н г е л о в, Б. Ст. Българската литература през XVIII век (за някои черти в нейното развитие). — В: Старобългарско книжовно наследство. 1. С., 1983, с. 216.

[266] Д р а г о в а, Н. Книга за Паисий. С., 1981, с. 65.

[267] Б о я д ж и е в, П. Партений Павлович. С., 1988, 20—21, 60—62; А н г е л о в, Б. Съвременници на Паисий, 2, с. 14, 44—46.

[268] История славеноболгарская. Собрана и нареждена Паисием йеромонахом в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й. Иванов. С., 1914, с. 47.

[269] Actes de Kutlumus. Edition diplomatique par Paul Lemerle. Texte. Paris, 1946, 20—22, 174.
[270] Д р и н о в, М. Нови паметници за историята на българите и па техните съседи. — В: Избр. съч. Т. 1 (под ред. на Ив. Дуйчев). С., 1971, с. 131.
[271] Г а н д е в, Хр. Проблеми на Българското възраждане, с. 80, 83.
[272] Стара българска литература, 1, с. 105.
[273] L a u r e n t, V. Les premiers patriarches de Constantinople sous la domination turque (1454—1476). Succession et chronologie. D'après un catalogue inédit. — REB, 26, 1968, p. 234.
[274] Actes de Kutlumus, p. 174.
[275] G e l z e r, H. Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden. Leipzig, 1902, 45—103; С н е г а р о в, Ив. Старият Търновски църковен кодекс. — ГСУ БФ, 11 (1933—1934), 1—60; Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. — Сб БАН, 41—2. С., 1949, 1—400. Засега не намират документално потвърждение данните, според които кодексът на Сересната митрополия за периода 1604—1825 г. бил воден на простонароден български език (вж. М а р к о в а, З. Църковната власт и българският духовен живот през XVIII и началните десетилетия на XIX век. — Балканистика, 1, 1986, с. 189, бел. 2).
[276] Ф л о р е в а, Е. Кондиката на Пловдивския абаджийски еснаф като извор за етногенетично и историческо проучване. — ИЕИМ, 14, 1972, с. 139 сл.; Д а н о в а, Н. Към историята на Търновската градска община през Възраждането. — ИПр., 1980, № 1, 106—124.
[277] Д и м и т р о в, Б. Цит. съч., с. 164.
[278] С т о я н о в, М. Български ръкописи с гръцки елементи. — ИНБКМ, 9 (15), 1969, 319—320.
[279] М а р к о в а, З. Църковната власт..., 187—197.
[280] История славеноболгарская..., с. 72.
[281] Пак там, с. 74.

Заключителни думи

Има народи, на които като че ли е било отредено в един съдбовен за тях момент да изпият докрай горчилката на разгрома и унижението. За българите този момент настъпва в края на XIV — началото на XV в., когато се очертават параметрите на едно двойно поражение: загуба не само на държавната, но и на църковната самостойност. Но ако по отношение на загубата на собствената държавност всички балкански народи били равни в нещастието си, не така стои въпросът с църковната самостоятелност. Фактът, че от всички православни на Балканите единствени българите се разделили с автокефалната си църква, отдавна е тревожил, а и все още тревожи умовете на потомците, и защо да не признаем — в немалка степен подронва националното самочувствие.

И в масовото съзнание, а и в историческата книжнина надделява тенденцията унищожението на самостоятелната Българска църква да се представя като акт, в който българите играят ролята единствено на жертва. По всичко изглежда обаче, че закриването на автокефалната Търновска църква не може да се вмени изцяло във вина на външните фактори: нито на гръцката Цариградска патриаршия, нито (и още по-малко) — на османския нашественик. Цял комплекс от причини — политически, канонически и социално-психологически — карал българите да разглеждат раздялата с църковната си независимост като нещо необходимо и неизбежно. Успоредно с напредването на османците конфликтите между балканските народи губели своята актуалност и се туширали пред лицето на новия, християнско-мюсюлмански конфликт. Колкото и непримирим, колкото и остър да бил този конфликт, особено в началната си фаза, през всичките векове на османското владичество той носел характера на „конфликт—контакт", „конфликт—диалог". И двете страни в него били принудени да се съобразяват с противниковия „лагер" и да прибягват към компромиси. Разбира се, това били компромиси от диаметрално противоположни позиции — от позициите на завоевателите и на завоюваните, и със съвсем различна цена — на по-лекото и ефикасно администриране на покорените народи и на оцеляването. Както шериатът, така и каноническото право (чрез принципа на „икономията") представлявали подходяща изходна база за осъществяването на такива компромиси. Що се отнася до по-слабата страна в „конфликта—контакт" — Православната църква, то унаследените от предос-

манския период „цезаропапистки" рефлекси трябва да са я улеснявали твърде много в адаптацията ѝ към новото статукво. И въпреки че за „хармония" в предишния смисъл и дума не можело да става, налице бил все пак подчертан стремеж към преодоляване на тоталното противопоставяне и към вграждане в новата обществена система. Реално погледнато, Православната църква нямала друг избор, освен да се примири с отреденото ѝ от иноверния господар място на дискриминирана, но едновременно с това овластена с достатъчно правомощия институция и да се постарае да използва този си статут по най-благоприятен за паството начин.

Едва ли сред заварените институции на християнското население в османската държава ще се намери друга, пронизана от толкова много противоречия, както църквата. На книга тя разполагала с впечатляващи по обем права — на практика те постоянно се нарушавали. И обратното — на книга ѝ били забранени твърде много неща, но в действителност църквата неведнъж съумявала да прескочи забраните. За да компенсира непрекъснатото погазване на установените от завоевателя норми от страна на същия този завоевател, църквата се научила да лавира, и то доста умело. Тя търсела удобни пролуки в османската законова уредба, тя не се срамувала да посегне към една богата палитра от средства за въздействие върху централната и локалните власти — като се започне от верноподаническите молби и жалби, та се стигне до подкупите и лъжесвидетелството. Така църквата успявала отвреме-навреме да извоюва дребни наглед, но с висока морална стойност в робското ежедневие победи: било строителството на нов християнски храм, било разширението на някоя стара рухнала черквица, било освобождението на църковен имот от някои данъци и такси, било наказанието на някой развилнял се султански чиновник или местен спахия. Оказва се в последна сметка, че популярната у нас двуполюсна историографска схема за абсолютно беззащитната и озлочестена Православна църква, от една страна, и за безскрупулния и вечно неотстъпчив османски господар, от друга страна, е също толкова пресилена и неточна, колкото и остарялата представа за църквата в Османската империя като за „държава в държавата".

Но не само иноверният господар притискал църквата. Притискали я и собствените ѝ християнски пасоми. Животът на редовия християнин в Османската империя се развивал по законите на един двоен стандарт. Във всяка житейска ситуация, в която се чувствал засегнат или неудовлетворен от действията и решенията на църковните власти, християнинът имал възможност да се отнесе към официалните ислямски институции — към кадийския съд

или дори към Дивана. В екстремалните случаи християнинът можел дори да предпочете да обърне гръб на своята църква и да се влее в редовете на привилегированото мюсюлманско население. Принудена да се съобразява с вкусовете и настроенията на паството, църквата все повече и повече се превръщала в негов заложник. Ето как под натиска на една двойна преса — отгоре и отвън (т. е. от страна на османската власт и на мюсюлманската среда), отдолу и отвътре (т. е. от страна на самите християнски пасоми) църквата започнала все по-често да допуска немислими в миналото отстъпки от каноните, а „икономията" станала едва ли не ежедневие в църковната политика на всички нива: от енорийското до най-висшите църковноадминистративни звена. Не можем да не отчитаме, че макар до голяма степен да гарантирал оцеляването на църквата, в същото време този модел накърнявал собствената ѝ идентичност, нарушавал ореола ѝ на институция неподкупна и докрай последователна в отстояването на християнските норми и добродетели. Но колкото и компромисна да била, църковната политика никога не прекрачила отвъд един предел — на ревнивото опазване на православната вяра от чужди посегателства. През столетията на иноверното владичество църквата била призвана да служи като онази незаменима институционална опора, от която покорените черпели вдъхновение и кураж, за да поддържат жизненоважното противостоене „ние—те" (респективно християни—мюсюлмани, българи—турци).

Справедливостта изисква да се признае, че за разлика от игото на иноверците чуждият църковен ярем през първите 4 века на робството се носел сравнително леко от българите. В аналите на българската история от онази епоха не са записани опити нито за насилствена гърцизация, нито за сърбизация на българското население от областите, подведомствени на Цариград, Охрид или Ипек. Същността на българската църковна драма се заключавала не в присъствието на шепа чуждестранни владици с техния малоброен антураж, а в отсъствието на собствен български духовен център, способен да акумулира и направлява интелектуалната и политическата енергия на българския етнос в рамките на общобългарските интереси. Българският народ завинаги се лишил от свой солиден клерикален елит, от своя високоерудирана духовна аристокрация. Защото такава би могла да вирее, да се развива и възпроизвежда единствено под крилото на една автономна народностна църква. Без ни най-малко да сме привърженици на тезата за „тъмните векове", не можем все пак да не констатираме, че православна България от османско време не станала люлка на бурен

духовен кипеж. Тя не родила нито прочути богослови, нито вещи познавачи и тълкуватели на каноническото право, нито изтъкнати църковни историци. На пръсти се броят оригиналните български творби от периода XV—XVIII в. Духовно средище с мощно излъчване през XIV в., през следващите столетия България постепенно деградира до една скромна интелектуална провинция на православния Изток.

Въпреки всичко обаче църквата в българските земи съумяла отлично да се справи с една неимоверно важна задача — да съхрани и предаде през поколенията родната културна традиция, макар и в един доста профаниран и окастрен вид. Това станало възможно поради обстоятелството, че докато по върховете на църковната йерархия стояли чуждородни владици, които в общия случай не проявявали особена духовна грижа към българското паство, то низшите етажи на църковната сграда се радвали на трайното и повсеместно българско присъствие. Благодарение именно на господството на българския етнически елемент в системата на енорийската и манастирската организация разделението на българската територия между 3 балкански автокефални църкви (Цариградската, Охридската и Ипекската) не могло да попречи на безпрепятственото функциониране на една своеобразна „българска църковност"*. Основни нейни компоненти били славянското богослужение, таченето на някои стари български култове, както и безпрепятственото мирно съжителство на християнските вярвания и култ с българските народни вярвания и обичаи. За специфично българската окраска на църковния живот у нас през Късното средновековие твърде много допринесла и постъпателната широка лаицизация на църковните структури. Естествено тази „българска църковност" органично включвала и някои елементи от постоянния идеен фонд на православието, каквито били например антиислямизмът и антилатинизмът. Но докато антиислямските мотиви в дейността на църквата през разглеждания период отговаряли напълно на нуждите на историческия момент и съдействали за съхраняването на българите като народ в условията на постоянен ислямски асимилационен натиск, антикатолицизмът в българския му контекст се явявал не толкова като адекватна ответна реакция на католическия напор, колкото като плащане дан на отколешни привички и натрупани през предходните векове отрицателни емоции и предразсъдъци.

* Термина заимстваме от Христо Гандев.

В идеен план не толкова новаторството, колкото способността да съхрани традицията и така да опази верската и културно-народностната самобитност на носителите на тази традиция е онова русло, в което обикновено се разглежда и се оценява положително дейността на Православната църква през османския период. Но днес, от дистанцията на времето, не можем да не си дадем сметка и за нещо друго. През османската епоха под знака на този наистина спасителен и за църквата, и за вярата, а в края на краищата и за българския народ традиционализъм, окончателно се консервирали някои недотам привлекателни и при всички случаи несъзвучни с приоритетите на настъпващото Ново време стереотипи, присъщи за средновековния православен модел. Така в новата ни история под една или друга форма ще съзрем множество рецидиви на последовáтелния православен антилатинизъм. Ще констатираме, че демократизацията, лаицизацията и „приземяването" на църквата, колкото и неизбежни, обективно обусловени и дори полезни да били те в условията на иноверното владичество, несъмнено са оказали твърде неблагоприятно въздействие върху манталитета на следващите генерации българи, лишавайки ги от необходимата доза респект към духовните институции. Ще се сблъскаме и с удивителната приспособимост на православните структури към реалностите на заобикалящата ги враждебна политическа среда. Особено ярко тази приспособимост бе демонстрирана през последните няколко десетилетия, когато Православната църква съумя да намери „модус вивенди" с една светска власт, от която я разделяха идеологически бариери, не по-лесно преодолими, отколкото бариерите между християнство и ислям.

Струва ни се, че щетите, които османският режим е нанесъл върху църквата, респективно — върху духовността на покореното българско население, трябва да се измерват не толкова с преките загуби, претърпени от православните институции през периода на Късното средновековие, колкото с непряко стимулирания у тях консерватизъм, с неимоверното отслабване на вътрешния им потенциал за пълноценна еволюция.

Съкращения

БИА	— Български исторически архив
БИБ	— Българска историческа библиотека
В	— Векове
ВВр	— Византийский временник. Москва
ВИИНЮВЦЕ	— Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Москва
ГДА	— Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“
ГИНИ	— Гласник на Институтот за национална историја. Скопје
ГСУ БФ	— Годишник на Софийския университет. Богословски факултет
ГСУ ИФ	— Годишник на Софийския университет. Исторически факултет
ГСУ ИФФ	— Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет
ГСУ ФИФ	— Годишник на Софийския университет. Философско-исторически факултет
ГСУ ФСФ	— Годишник на Софийския университет. Факултет „Славянски филологии“
ГСУ ЮФ	— Годишник на Софийския университет. Юридически факултет
ДК	— Духовна култура
ЖМНПр	— Журнал Министерства народного просвещения. Москва
ЗРВИ	— Зборник радова Византолошког института. Београд
ИБГД	— Известия на Българското географско дружество
ИБИД	— Известия на Българското историческо дружество
ИЕИМ	— Известия на Етнографския институт и музей
ИДА	— Известия на Държавните архиви
ИИД	— Известия на Историческото дружество
ИИБЕ	— Известия на Института за български език
ИИБИ	— Известия на Института за българска история
ИИИ	— Известия на Института по история
ИИЛ	— Известия на Института по литература
ИНБКМ	— Известия на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“

ИНМ — Варна	— Известия на Народния музей във Варна
ИПр	— Исторически преглед
Летопис на БКД	— Летопис на Българското книжовно дружество
МПр	— Македонски преглед
НБКМ РСО	— Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий". Ръкописен и старопечатен отдел
ПСп БКД	— Периодическо списание на Българското книжовно дружество
Сб БАН	— Сборник на Българската академия на науките
СбНУНК	— Сборник за народни умотворения, наука и книжнина
Сп БАН	— Списание на Българската академия на науките
ТВТУ„Кирил и Методий"	— Трудове на Великотърновския университет „Кирил и Методий"
ТДИМН	— Турски документи за историјата на македонскиот народ. Скопје
ТИБИ	— Турски извори за българската история
ТИИПБЗ	— Турски извори за историята на правото в българските земи
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы. Москва
ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов. Москва
BB	— Byzantinobulgarica. Sofia
BF	— Byzantinische Forschungen
BHR	— Bulgarian Historical Review. Sofia
BSI	— Byzanotinoslavica. Praha
BSt	— Balkan Studies. Thessaloniki
DOP	— Dumbarton Oaks Papers. Washington
EB	— Études Balkanques. Sofia
EH	— Études Historiques. Sofia
REB	— Revue des Études Byzantines. Paris
RESEE	— Revue des Études Sud-Est Européennes. Bucarest
StB	— Studia Balcanica. Sofia
SF	— Südost Forschungen

Съдържание

Предговор 5

Увод. Българската православна църква преди османското нашествие. Кратък исторически обзор и опит за типологична характеристика 21

Първа глава. Формиране на ново църковно статукво в българските земи след османското завоевание 38
Ликвидирането на Търновската патриаршия 38
Основни насоки в религиозната политика на Османската империя към православните институции 47
Промени в църковната география на българските земи през периода XV—XVIII в. (епархийска система, енорийска и манастирска мрежа) 64

Втора глава. Православната църква в българското социално пространство през XV—XVIII в. 106
Статут и социални функции на православното духовенство (енорийско духовенство, монаси, архиереи) 106
Православната църква и праворазбирането 162
Демократични тенденции в църковния живот. Механизми за поддържане на контактите между православните институции и населението 178

Трета глава. Православната църква и българската духовност през XV—XVIII в. 212
Ортодоксално християнство и битово православие 212
Православната църква против другите верски пропаганди (ислям, католицизъм, протестантство, ереси) 224
Църквата и опазването на българската културноисторическа традиция 262

Заключителни думи 292

Съкращения 298

Олга Тодорова

ПРАВОСЛАВНАТА ЦЪРКВА И БЪЛГАРИТЕ XV–XVIII ВЕК

Редактор **Любов Йонева**
Художник **Емил Станкулов**
Технически редактор **Донка Радоева**
Коректор **Катя Тошева**

Издателски индекс 39 Формат 60x84/16 Печатни коли 18,75

Печатница на Академичното издателство „Проф. Марин Дринов"
София 1113, ул. „Акад. Георги Бончев", бл. 5 Поръчка № 111

ISBN 954-430-454-1

В последно време интересът на българските историци към първите три-четири столетия на османското владичество, обозначавани до не толкова отдавна със симптоматичния термин „тъмни векове", започна да се изравнява с интереса към същинското Българско възраждане, което като по-динамична, по-богато документирана и не на последно място — внушаваща по-високо национално самочувствие епоха, години наред бе удостоявано с приоритетно внимание. Постепенно нашата наука не само обогати емпиричните си познания, но и успя да осмисли по новому редица моменти от социално-икономическата, етно-демографската, политическата и културната история на периода XV-XVIII в., който условно бихме могли да характеризираме като Късно българско средновековие. Самата логика на този историографски процес налага да се взрем отново и в църковната история на българския народ от предвъзрожденското столетие, да я погледнем с по-други очи и да се опитаме да поставим в нея някои нови акценти, като се опираме, разбира се, върху достиженията на предходниците.

250